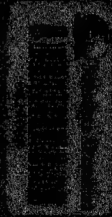


تاريخ  
الفلسفة في الإسلام





# تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بوير

(T. J. De Boer)

مجاسة استردام

قله إلى الحرية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي البوريني

مكلية الآداب مجاسة القاهرة

للطبعة الخامسة — منقحة ومهذبة



مكتبة الطبع والنشر  
مكتبة النهضة المصرية  
لاصحاباحسن محمد وأولاده  
٩ شارع عدلي إناج القاهرة





جمله

(٨) الرحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ... ... ٣٥٢

(١) مكاة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ... ... ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ... ... ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ... ... ٣٦٥

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) اللطيف وما يمد الطبيعة . (٥) النفس والعقل .

(٦) الإنسان التوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ... ... ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حتى

ابن يقطان . (٤) حتى وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حتى .

الفصل الرابع : ابن رشد ... ... ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والعقل .

(٦) العقل والعقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

المالية .

الباب السابع : خاتمة ... ... ٣٩٩

(ع)

مجلة

الفصل الأول: ابن خلدون ... .. ٣٩٩

(١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، النهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ... .. ٤١٦

(١) الوقت السياسي ، اليهود . (٢) بالرمو وطليط.

(٣) العرب في باريس .

خبرس الأعمال ... .. ٤٢٣

## كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجلتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك<sup>(١)</sup> في ذلك مختصره الجليل ؛ فيمكن أن يُد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجازَ في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بعينه أو رويته على علاته من غير تمحيص . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما حلّ من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزهر ، وهوتسا ، وأوجست مولر ، ومونك ، ونولده ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشنيدشنيذر ، وفان فلون ، وكثيرين غيرهم ، في تفهّم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف من ابن سينا<sup>(٢)</sup> ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدنا ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبْتُ إليه .

---

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى  
ما كتب في مراجع العلوم والتفكير في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,  
Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,  
وإلى المراجع للذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ  
الفلسفة<sup>(١)</sup>.

... ..

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن  
جيرول وابن ميهون إلا عَرَضاً ؛ وأُغفلتُ ذكرَ مَنْ عدا من مفكري اليهود  
إغفالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة  
الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ فعماً كبيراً ؛ فقد وُضعتُ حتى  
الآن المؤلفات الكثيرة من فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا  
أهلاً شديداً .

جروتجن (الأراضي الوسطى)      ت. ج. - دي بور

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة  
برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه  
ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم  
المراجع المتعلقة به .

## ١- مدخل

### ١- مسرح الحوادث

#### ١ - بطور العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل وترحال ، تنتقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة المقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل<sup>(١)</sup> .

(١) هنا كلام إجمال لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بإكثر منه ، عندما ألف دى يوركتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهاوزن J.Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وثم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدى : Quidi (Ign.) : L'Arabie antéislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية ففنها كلام جيد — لا بد في الانضاع به من الحذر — في كتاب لامالس للذكور بعد قليل . وخير ما كتب من حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Handbuch der altarabischen Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Altertumskunde ( الجمل في معرفة أحوال العرب القدماء ) التي يصرف على نشرها جامعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها ففهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . ولربما يجئ الناري فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عدم الفرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ،  
ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في المَدَن إلى مرتبة  
أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ،  
كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو<sup>(١)</sup> .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة  
إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس<sup>(٢)</sup> .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة ( يثرب ) ، على طريق تجارى قديم ؛  
وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً  
لحركة تجارية قوية<sup>(٣)</sup> .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة :  
ها مملكة الغنمين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة النساسنة في الشام ،  
على تخوم الروم<sup>(٤)</sup> .

== جولدزهر ( Goldziher ) : المسمى Muhammedanische Studien ( دراسات إسلامية ) ، والأول في لفاته بين الروح الجمالية وبين الإسلام ( سرودة دين ) ، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .  
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والتفوش التي لا تخص في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غرمتها الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن للتقدم ذكره في الخامس السابق — فكلما المؤلف لا يطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) نجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والمدنية وغيرها في كتاب نيلسن للتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامنس : La Mecque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. Lamnens (H.) : يجب على القارئ ألا يقل بعض استنتاجات المؤلف إلا بعد القدر والتحصيل ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يحيل للإنسان أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور  
 محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم<sup>(١)</sup> ، وكانت  
 قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى السكبان ، ولا سيما عند  
 قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتمدى قبائلهم<sup>(٢)</sup> .

## ٢ - الخلفاء الراشرون ، العربنة ، الشيعة :

أفصح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر  
 وعثمان وعلي (١١ - ٤٠ = ٦٣٢ - ٦٦١ م) في أن يعيشوا في فوس أبناء  
 الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة  
 في الأطراف ، روح الانتماء في العمل ، وإلى هذا البحث يرجع الفضل و المسكنة  
 التي يقبونها الإسلام كدين عالى . وقد صدق الله للسجين وعده بالنصر ؛

(١) الأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا رأى ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب  
 عظام حكماء العرب ( فجر الإسلام من ٦٨ - ٧٠ ) ، وهؤلاء الحكماء ومن إليهم من  
 العرب المتأخرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من  
 حناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة اللقي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ  
 الحكماء لقتضى ط . ليتزج ١٩٠٣ من ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أسيمة  
 ج ١ من ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن عاكب الذي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال  
 وعظالة العلماء ، وكان يريد بطله مزاجه التي ومتانسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالانتماءات الطبقية والقبلية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن  
 وبسبب الأسماء الصحيحة . وليرجع القارىء إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلس من ٤٦ - ٥٣  
 من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها ( باب العلوم عند العرب ) ، وإلى كتاب  
 اللؤلؤ والنحل للقمهريستانى ، من ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء  
 والتاريخ للطبري بن طاهر اللقي — الفصل الثاني عشر ( عند الكلام على شرائع أهل  
 الجاهلية ) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من اللادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما القى  
 لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر العرب  
 مرآة لأرائهم وأفكرتهم في الحياة ولغايتهم الحقيقية ولحسنتهم بالإجمال ، ولا يصح  
 أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالعالم هو القى بطل ما لا يفقه غيره .

كما كان تأييده لم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » : ( لما خرجوا من جزرتهم فاقموا ) أصبحت الدنيا كما قد صيرت رقتها أمامهم ، فطردوها في فوجهم طرداً<sup>(١)</sup> ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتح بلاد القرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقر خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب على ، حتى رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك قلب ولده ، أنام معاوية ، وإلى الشام المنكح ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار علي ، وهم الشيعة<sup>(٢)</sup> ، وظل هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوة تارة ، ويصل إلى السيادة في نواحي متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر ( ١٥٠٣ م ) في إمبراطورية القرس الشيعة ، واضل عن الإسلام السني انحصالاً نهائياً .

أعد الشيعة أنفسهم ، في كراههم لقوة الحكومة الدينية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة السكينة<sup>(٣)</sup> التي تَنسب لعل وفريته علماً سرّياً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بوطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعبودية صاحبه أو طاعته له أقلّ منها بالنسبة لنص القرآن نفسه ( انظر ب ٣ ق ٢ ق ١ ) .

(١) هنا هو الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .  
(٢) وإذن فلقد أُلحقت سياسة عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التصح في نهايته ومبادئه بموايل قومية ووطنية ؛ ولعل كتاب الحضارة الإسلامية لأدم مارت : القاهرة ، ١٩٤٧ ص ١٧٧ ، ٩٤ ، ٩٧ ، وما يذكره الدهرستاني في الملل ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) ثم أصاب كيسان بول على رضى الله عنه أو هو تلميذ عهد بن الحنفية للقول سنة ٨١ م . وهم السكينة القول بأن المؤمن طاعة رجل يتعدون فيه الإطاعة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها ( الدهرستاني : الملل والنحل طبعة لينتج ١٩٢٣ م ١٠٩ ) .



### ٣ - المؤمورية ، وعش ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأن المدينة قاصراً في جل أسره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءاً من أن تكفي بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرة في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .

أما في دمشق فنجده بنى أمية ( ٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م ) يعرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والفركتان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكتفون طبقة أرسقراطية حربية ؛ وأروع دليل على مبلغ تأثرهم أن الأمم للغلبة ، على ما لها من مدينة أعرق وأرقى من مدينة العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المتعصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المؤمنين<sup>(١)</sup> . وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى<sup>(٢)</sup> .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته ( الفصل السادس والثلاثين ، هـ في أن حلة العلم أكثرهم الجم ) ؛ وهو يفضل رأيي ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بفنون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولهم أقلية . ولهم أت أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي ( س ٨ ) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندري الرقي .

(٢) لعل للؤان يقصد ما أشار إليه فون كرم Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن القدر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى  
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت  
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتصم برا كير العلم العقل الديوى ، تلك البواكير  
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقى  
ومن مؤثرات فارسية<sup>(١)</sup> .

طويل ، في بحثه للـ : Culturgegeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams  
D. B. Mac Donald ط . ليترج ١٨٧٢ من ٧ وما بعدها ، وأجبه عليه ماك دونالد . D. B. Mac Donald  
في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory  
ط . نيويورك ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker ط . في بحثه للـ :  
Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والتي ظهر في مجلة  
Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ من ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن لناظرات  
بين المسلمين ونصارى العالم اضطرت للمسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات  
دينية فلسفية . ويبي مؤلفه العلماء رأيهم على أن يوحنا المسمى ألف كتاباً جيداً لإجابات  
آراء مسيحية من القرآن ويبين فيه كيفية معالجة المسلمين في بعض النقاط . ولكن يغلب على  
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعطاء النصارى في داخل الكنيسة دفاعاً عن عقيدتهم ، وذلك  
بعد أن أسلم يوحنا ، في أثناء خدمته في العصر الأموي ، بفكرى الإسلام ورجال الدولة ،  
وصرف قطع الخلاف وكيفية إعداد 'نصارى لمواجهة'ها . والتاريخ لم يحكم لنا خير مناظرات  
فانت شأن أو على نطاق واسع . لم تكن الظروف لتسمح بذلك فيها عند حوار الخاصة .  
على أنه لا بد أن يكون لاختلاف العرب بشير في العالم أثر في تحريك العقول . أما الأثر  
الأكبر الذي لا يشك فيه فهو أولاً دخول أهل الديانات وللأفكار الفلسفية المختلفة  
في الإسلام وتكيفهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن  
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعتها إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب  
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لن يقرأها ؛ ثم إن يوحنا كان موثقاً في الدولة ، فالسلام  
في مباحة دينها جهاراً غير مقبول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إنزال كل هذه  
كذلك على كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد  
دعوة في هذه عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرتولد ،  
الترجمة العربية ١٩٤٧ من ٧٧

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تفهيد كبير ، راجع علمت رقم ٣ من المصحة السابقة .  
أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقل ، ولدت الفرق والأبحاث الكلامية  
فأثرت بوسائل دينية نظرية ، وكلها للذهاب للعروة عند غير العرب حيات مادة ذلك ؛  
فيجب التمييز بين العامل الباحث والفكرة السائدة ، وبين اللادة التي انتج بها العرب

## ٤ - العباسيون ، وبنو أمية :

نُتِمَّ خَلَفَتِ الدَّوْلَةُ الْعَبَّاسِيَّةُ ( ١١٢ - ٨٦٥ م = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م ) .  
 دَوْلَةٌ بَنَى أُمِيَّةٌ ؛ وَلَكِنِّي يَتَوَصَّلُ الْعَبَّاسِيُّونَ إِلَى الدَّوْلَةِ تَسَاهُلًا مَعَ الْقُرْسِ ، وَأَذْهَبُوا  
 لِمَطْلَبِهِمْ ، وَأَخَذُوا يُكَلِّسُونَ حَرَكَاتِهِم السِّيَاسِيَّةَ ثَوْبَ الدِّينِ وَيَسْخَرُونَهَا لِمَصْلَحَتِهِمْ .  
 وَفِي غَضَبِهِمْ الْقَرْنَ الْأَوَّلَ لِدَوْلَتِهِمْ ( أَيْ إِلَى حَوْلَى عَامِ ٢٤٦ م = ٨٦٠ م )  
 كَانَتْ عَظْمَةُ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي زَيْدَادٍ ، أَوْ هِيَ عَلَى الْأَقْلِ حَافِظَتْ عَلَى  
 مَا كَانَ لَهَا . وَفِي عَامِ ( ١٤٥ م <sup>(١)</sup> - ٧٦٢ م ) أُسِّسَ لِلنَّصُورِ ، ثَانِي خُلَفَاءِ الْبَيْتِ  
 الْعَبَّاسِيِّ ، مَدِينَةُ بَنْدَادٍ ، لِتَكُونَ عَاصِمَةَ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ بِدَلِّ دِمَشْقَ ؛ فَسَمِعَ هَازَنُ  
 مَا قَامَتْ دِمَشْقَ فِي بَهْجَةِ الدُّنْيَا وَجَمَالِهَا ، وَطَنَى نَوْرُهَا الْفَتَاكِرِي عَلَى نَوْرِ الْبَعْرَةِ  
 وَالْكَوْفَةِ ؛ وَلَمْ يَكُنْ يَبَارِيهَا إِلَّا الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ ؛ وَكَانَتْ قُصُورُ النَّصُورِ ١٣ -  
 ١٥٨ م = ٧٥٤ - ٧٧٥ م ) ، وَالرَّشِيدُ ( ١٧٠ - ١٩٣ م = ٧٨٩ -  
 ٨٠٩ م ) ، وَالْأَمُونُ ( ١٩٨ - ٢١٨ م = ٨١٣ - ٨٣٣ م ) وَغَيْرُهُمْ فِي بَنْدَادٍ  
 مُتَلَقِّ الشُّرَاءِ وَالْعُلَمَاءِ وَلَا سِيَّامَا مِنَ الْجِهَاتِ الشَّرْعِيَّةِ لِلدَّوْلَةِ ، وَكَانَ لَكَثِيرٍ مِنْ  
 خُلَفَاءِ بَنِي الْعَبَّاسِ وَلَعَّ بِالْثَّقَافَةِ الْعَقْلِيَّةِ ، طَلِبُوهَا قَلْبَتَهَا أَوْ لِيَزَيَّنُّوْهَا بِهَا مُلْكُهُمْ ؛  
 وَهَمٌّ ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ بِمَحِثِّ يَقْدُرُونَ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالْقَنِّ حَقَّ  
 قَدْرِهِمْ ، فَزَيَّنُّهُمْ أَغْدَقُوا عَلَيْهِمْ مِنَ الْمَطَالِيحِ مَا جَعَلَهُمْ يَلْهَجُونَ بِالنَّهْأِ .  
 وَمِنْذَ عَصْرِ الرَّشِيدِ ، عَلَى الْأَقْلِ ، وَجَدَتْ فِي بَنْدَادٍ دَارُ الْكُتُبِ وَمَعْبَدُ  
 الْعُلَمَاءِ ؛ بَلْ يَجِدُ أَنَّهُ حَقُّ مِنْذَ عَهْدِ النَّصُورِ نَفْسُهُ ، وَفِي عَهْدِ الْأَمُونِ وَمِنْ بَعْدِهِ  
 بَوَاجِهُ خَاصِ <sup>(٢)</sup> ، شُرِعَ فِي تَقْلِيدِ كُتُبِ الْعِلْمِ الْيُونَانِيَّةِ ، مِنْ طَرِيقِ السَّرْيَانِيَّةِ فِي

(١) تَارِيخُ بَنْدَادٍ ، ج ١ ص ٦٦ طَبْعَةُ مِصْرَ

(٢) عَلَى أَنَّ التَّرْجُمَةَ كَانَتْ قَدْ بَدَأَتْ مِنْذَ عَهْدِ بَنِي أُمِيَّةٍ ؛ لِأَمْرِ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ  
 التَّوْفِيَّ عَامَ ٨٥ م بِتَقْلِيدِ كُتُبِ الْعِلْمِ وَالنَّجُومِ وَالْكَيْمِيَاءِ ؛ وَيَقَالُ لِأَنَّ هَذَا أَوَّلَ تَقْلِيدٍ فِي الْإِسْلَامِ  
 ( ابْنُ الْأَثَرِ ص ٧٤٧ ، ٣٥٤ ) ؛ يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ تَقْلِيدُ الْفِرْيَانِ مِنَ الْقَارِصَةِ أَيَّامَ الْهَاجِجِ -  
 وَهَلْ كُتِبَتْ أَصْحَافُ الْعِلْمِ فِي الْبَيْتِ بِأَمْرِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُنْقِصَتْ مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .  
 حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمة  
 الإمبراطورية الإسلامية في دور المهبوط ؟ فالمصبيات والسخام القبلية ، التي لم  
 تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أمام بني العباس ، أمام  
 الوحدة السياسية الوثيقة الرُسى ؛ وبجيت أيضاً منازعات أخرى متزايدة في  
 حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل للهايتيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث  
 في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت  
 تحتاج إلا لقليل من ذوى العقول للثأرة ؛ ففتيت كثير من القوى الفتيّة  
 وتلاشت في الانهالك في الفرف ؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلابب بالألقاظ  
 وفي دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حاية إمبراطوريتهم ، إلى  
 الاستعانة بقوة أُمّ ذنيّة أبعد عن رف الحضرة وأحلامه ، فاستعانوا أول الأمر  
 بأغراسانيين من أهل إيران أو عن اصطفيخ بصيبتهم ، ثم استعانوا بالترك  
 من بعدهم .

#### ٥ - الدول العنصرية - سقوط الخلافة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،  
 ونورات السامة في اللدث ، ونورات الفلاحين في الريف ، ودناسي الشيعة  
 والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك  
 كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطان إلى جانب سلطان

الخطباء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تثبت لهم إلا مكانة دينية<sup>(١)</sup> ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولة صغيرة ، تتلخص أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط اللؤس بكثرتهم ؛ وظهر أمراء عمالوتون في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب قشتاليميد بنو الأغلبي في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس ( انظر ج ٤ ، ص ١ ) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبني حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق عام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن ناتمى شعراء العصر الثاني ( القرن الثالث والرابع ) وعلماءه .

ولقد بدأ بيت داود بن حمدان ، أئق من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمت القاهرة التي أئسمها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ ( ٩٦٩ م ) بمثل هذه السكينة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود التزوي للترك الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ<sup>(٢)</sup> ، فازدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أئست

(١) ومن غريب الأفاق بين ما يقوله اللؤاف وبين رأى بعض الفسكرون العرب ما يمكنه البيروني من البحث من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقى في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي ديني ، كمثل ما لرأس المالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية » من غير ملك ولا دولة ، فأنقأ من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام — الأفكار الباقية ط . ليتزج ، ١٩٢٣ ص ١٣٧ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين التزوي .

أيضاً للدارس الإسلامية ؛ وأسست أول مدرسة بينناد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)<sup>(١)</sup> .

- ومن ذلك الحين صار للشرق علم ، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان للعلم يقين تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجما العلم من الضياع .
- على أنه يحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاء بالعلم الراحل ؛ ولم يكونوا في ذلك بمخطئين<sup>(٢)</sup> .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجرات للتار ، فتباح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأنت على كل ما أتى عليه الترك ؛ ولم تزد من بعد في تلك البلاد ثقافة يمكن أن ينبعث منها فن جديد ، أو أن تهيج ما يحرك الحتم لإحياء العلوم .

(١) يعمد المؤلف للمدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي أب أرسلان ، ويرجع القارى إلى الجزء الثانى من حصى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً من المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II, S. 228 ( المؤلف ) ؛ أما سنوك هوجرونج فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة ظلم ، وهي أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لصفته ولتقديسها به ، فإذا قد فُتحت له المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، وتزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يهدد النفوس الدينية أن تطلب العلم لا لصفته ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فسينحل العلم بأعمالهم ، دون أن يعترفوا هم به .

## ٢ - الحكمة الشرقية

### ١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يسبغ عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا تُأْخِذُ مداها ولا أسرارها ؛ ونحن نعرف هذا الضربَ من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في اللأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة دائماً في كل مكان ، وهو معرفة تُسَكَّنُ صاحبها من التصرّف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علميةً أعلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحولت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأملاك ؛ ولم يكونوا كالمصريين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون<sup>(١)</sup> ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم

(١) في كتب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

القبلة<sup>(١)</sup> ؛ بل كانوا أكثر شجراً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك للطرفة للتوافق ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع . ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطير أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارف فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكادانية في بابل والشم ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكار يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطنعة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محفظة بمكائنها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حران ، وكانت هذه الوثنية متأخرة قليلاً بالنصرانية ( انظر أ ف ٣ ق ٤ ) .

### ٣ — الديانة الفارسية ، الزرادشتية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والارامية كان أهم من كل ما أثر لهم من الفضل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بذلك<sup>(٢)</sup> ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح السادس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو في « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة قنرس والسريرين والبابليين والمنود : بل يتعرف أرسطو أن مصدر كانت هذه العلوم الرأبئية . وتدل البحوث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن مصادر التبريق كانت متصلة باليونان ، ومرتبطة بعمليات عملية ، وكانت الاختلاط متكسرة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتزجوا بربطها بعضها ببعض ، وعملوها تليلاً أصح .



ونستطيع أن تبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والمندود ؟ فلتقصر هنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تماثيل الفرس الدينية بما فيها من أثنائية قد أثرت في الخلقات الكلامية في الإسلام<sup>(١)</sup> تأثيراً مباشراً أو عن طريق اللاتوية أو الفرق التنوسعية الأخرى<sup>(٢)</sup> ؛ ولكن مذهب الدرهمية (Zrwanismus) ، من زردان ، زروان = دهر<sup>(٣)</sup> ) الذي صار ، كما في الأخبار للأتورة ، ديناً ظاهراً يحاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في الفكرين الذين لا يصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أنشئت النظرة الأثنائية للكون ، وذلك بأن جُعل الزمان الذي لانهاية له ( زردان = دهر ) هو للبدأ الأسمى ، واعتبر هو عين القدر أو تلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار<sup>(٤)</sup> ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض اللغات الفارسية في أعضائها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالادين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قلنا اتهام متصفي أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتب إبراهيم التتظام تأليف أبي ربيعة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ، ولم تزعزع صولة تجمع بين مختلف اللغات وتحاول التوفيق بين جميع الأديان ونخرج الدين بالبلغة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بـسكرة الزمان ، كنهوم شمرى مساعد لهم في التعبير عن مجرى المواقف والسير في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، تاليال ، وذكر قسم في الناس .

إنكارهم للعادية (Materialismus) والكذب بالله الخالق (Atheismus) وما إليها ؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

### ٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « مدن الفلسفة »<sup>(١)</sup> .

وقد دأبت للمرئى بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان القرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور ( ١٣٦٩ - ١٤٠٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م ) والرشيد ( ١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م ) ؛ وترجم بعض ذلك من الترجمة الفارسية ( اللغة الفهلوية ) وبعضه الآخر من اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكَم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص المنود وأساطيرهم مثل قصص باخشاناترا<sup>(٢)</sup> وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن القفج في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم والتفصيل بالطب الصلي والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاخر ساعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين رفاهتهم وبيض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن ننتقد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مفالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً في أوائل كتابه ( تحقيق ما للهند من مقولة ) لى ص ١٣ . وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وللى ثقة قصيرة عنهم سابقاً ريت في لفرته لكتاب رُفَرَك الشيعة لأن محمد الحسن بن موسى التوبجني ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي السهة كتيبة ودمنة ، ومعنى باخشاناترا الكتاب الخامس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند لبرهمنكوپت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يماونه علماء من الهند ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فتحت للعرب آفاقٌ واسعة لعالمٍ يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد ذُهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الزينة ، ذهولاً بلغ حدّ الاضطراب من كبر الأعداد التي كان يستعملها الهند في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرون عمر العالم بيضة آلاف من السنين ، فكأنوا موضع سخرية .

ولم يحل للسلمون أيضاً آراء الهند في النطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك في أن تأملات الهند المرتبطة بكتبهم للقلمة وللقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية<sup>(١)</sup> .

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهند المتصلة بلبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء للتنسكون العقويو النظر البعيدو النور الذين يذبون أنفسهم تطهيراً لما من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس فهو مظاهر خادعة ، شيء من خلاصة الشر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

---

(١) يجب من حيث البدء أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغاياته وسببته العامة وبين آراء بعض التصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، صاية التنسك الهندي ليست هي غاية الصوفى للعلم ، ونسكرة القات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . لفتنك جى الهندو والصوفية هو الالتحاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الطاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفينيقين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء ، أن كل ما على الأرض فهو زائل فإن ؛ غير أن المنود لم يأتوا بشيء خفى خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بحث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر من فيثاغورس أو أفلاطون .

ولكن يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال المهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُستند بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحده المنصرُ الهندى في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والمهندسة فما يونانيّ النزعة في جبلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصيغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً أخذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقى السد عديم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بالغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساكهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فجلوا الخلاص منه غاية لم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة للوجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لم اليونان ، فإنه كان ، في تشبهه ، يحاول أن يدرك أعماق الطبيعة وأغماص العقل ، في كل نواحيها .

تهبأت للفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن نتيجته ومن معارفه الكونية مادة متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والبدأ الأساسى في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا الربّ يتصلون بين الأشياء للتمسدة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لاحقين بمصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجع أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

### ٣ - العلم اليوناني<sup>(١)</sup>

#### ١ - السريانية :

كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين المند والعين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحبر وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجندبساور . وكانت سورية هي البلاد للتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا هذويتين

---

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى الغرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر المرقى وأثر العلم اليوناني في تشكيل المشرقين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس ميرهورف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر في SBPAW ( أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهره مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture المبتدئة عام ١٩٣٧ ( يناير ) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ( ص ٣٧ — ١٠٠ ) ، وليرجع القارىء إلى بحث أ . هـ . شيدر ، بعنوان : المشرق والتراث اليوناني Die Antike Erbe der griechische Erbe ، H. H. Schaeder ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في التاحيتين .

أوسديقتين ، ودام اتصالهما قرونًا ، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود<sup>(١)</sup> فيما بعد .

## ٢ - الكنائس النصرانية :

وجد القاصمون للسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليقونية ، وإلى جانبها الكنيسة للكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تخلُ الفوارق للذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليقونية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح ( عليه السلام ) طبيعة واحدة ، على حين كان للكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من اللكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متعبدان في المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقل ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، ألهمهم ، متحيزين من شأن المنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يشبّهون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد للؤلأ أن اليهود في الأندلس ترجعوا إلى لستم كثيرًا من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والقول ، يميز بين ذلك وبين ما للمنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجال أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان<sup>(١)</sup> .

### ٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة النورية والكنيسة الشرقية ( أو الفارسية ) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأدبية ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة النورية ( اليعقوبية ) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد السامانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد القرس .

كان ما يُتَلَّم فى تلك المدارس ذا صيغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يوائى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمؤلف هذه الفرق النصرانية وعائلتها ، كما عرفنا للدمون ، يحسن بالقارىء أن يرجع إلى اللؤلؤ والنحل للمهرستانى ص ١٧١ — ١٧٦ طبعه لندن ١٨٤٦ م . والقصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . ويرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام للمذهب النصرانى المختطفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف  
الدينيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعنى الملمدين ( القسس  
العلماء ) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛  
ولكن القسس كانوا يُقْتَبَرُونَ أطباء يداون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم  
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف  
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شائناً من الشؤون الدينيوية ، وكانت  
نظم مدرسة نصيبين ( في عام ٥٩٠ م ) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع  
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يظنون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة  
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يجيهاها المتفرغون عن  
الدنيا ، فلم يُقْنُوا إلا بهذا الشيء الواحد القبيح كان همهم الأول .

#### ٤ — مبرئة هرامه :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكان خاص  
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح  
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات  
الذهبيين الفيناغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرانيون  
— أو الصابئة<sup>(١)</sup> ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست ( ص ٣٢٠ ) خلافاً عن مؤرخ نصراني ،  
من أنهم بدءوا في أواخر عصر الآمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران قبيح » ، يتصلون  
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متميزين بمغروق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية  
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم ( ص ٣٢٦ ) ما يدل على أنه كانت لهم رابطة  
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه ( ص ٣٢٠ ) كان لهم كتب يقتل على =



## والعاشر ( الثالث والرابع من الهجرة ) ينسبون حكمتهم للمصطفية بصيغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أبنائهم ؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الغاية في التوحيد ، لا يهمل الفيلسوف ، إذا أنصب نفسه ، مندوحة من مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن الدم ( س ٣٢٧ ) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن الدم ( س ٢٢ ) الحنفاء بأنهم هم « السابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحلوا الصعب إلى أنزلها الله عليه » . والبيروني للتوفيق عام ٤٤٠ هجرية يعرف بجايا هؤلاء الصابئة الحمرانيين ، ويذكر زعمهم من وهم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول ( الآثار الباقية س ٢٠٤ — ٢٠٦ ) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، ويبرهونوه من الفباغ ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالمقيدة ؛ وينسبون التدبير إلى الملك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونظامها وسمها وصرها ، ويعظمون الأوار ، ثم يذكر أنه كانت لهم أسماء ومياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأسمائها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعبادتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو للأورخ اللائد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحمية ، لا الصابئة بالمقيدة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بجايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه للسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فنقل محنتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بدقت الإسكندر الأكبر للمعرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزجاً قريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتطهير للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها ، باعتبار آلهة ديا ، بينهم وبين الله ، ويحربون لها الفرائين حتى الإنسانية منها . ولم أجد أعباد وطلوس ورسوم رمزية وتماثيل وتلفيقات من أعضاء الحيوانات . وقد بينت ذلك آثار حتى عهد ابن الدم . ولكن أهم ما في مفهيمهم هو التوحيد للبنى على التنزيه قامت الله والناصر الفلسفية للأخوة في الطالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست س ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والتحل للفهرست س ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نطق خلاف بين الصابئة والحنفاء من س ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القاري مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ س ٢٢ — ٢٣ ليرى طالعن الصابئة : الطائفة اليفنية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ س ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار للكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس للثالث الحكمة<sup>(١)</sup>  
 (Hermes Trismegistos) وأغاتايون<sup>(٢)</sup> (Agathodaemon) وأورانوس<sup>(٣)</sup>  
 (Uranus) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية يحكم وآراء موضوعه ترجع  
 للمصر الإغريقي للتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .  
 وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سمة العلم ، وكان لكثيرين  
 منهم اتصال على وثيق بملاء القرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي  
 (من الثاني إلى الرابع الهجري) .

#### ٥ - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان ( ٥٣١ - ٥٧٩ م ) فأسس في فارس ، بمدينة  
 جَنْدِيسَابُور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية<sup>(١)</sup> ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) ليرج القاري إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ( ١٢ ص ١٦ ، ١٧ طبعة  
 مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ) ليرى أخبار الحراسة وأنهم كانوا ثلاثة ، وذكر صاحب  
 القهرست ( ص ٣٢٠ من طبعة ليبترج ) عن الكندي أنه أُلهم طر مقالات لهرمس في  
 التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أحب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ وقد يجوز أن يكون  
 لفلسفتهم أثر في حكمه ؛ راجع ملفتنا لرسائل الكندي .  
 (٢) أو أماتوذيون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء النصارى والصريين - طبقات  
 الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسبه صاحب القهرست ( ص ٣١٨ ) أرائي ، وذكره مع أنبياء المراتين  
 والكلدانين .

(٤) كانت فارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار  
 مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛  
 وكان الأساتذة والأطباء من الهند أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس  
 أو من الصاري السريان ؛ وأذن فقد انتفت في جنديسابور المسكة الهندية والفارسية  
 واليونانية انتفاء خصباً ، في ظل ملك مستبد ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة  
 نشاطها بعد انتصاع العرب ، وعند أوائل العصر الساساني بدأ الانتعاش بأستاذة هذه المدرسة ،  
 فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع  
 بحث ميرحرف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل  
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،  
فنالوا الحظوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

نم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأزاحم  
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لا فوه هناك شيئاً بمالافاه أصحاب  
الفكر الحرّ من الفرنسين في البلاط الروسى في القرن الثعصر ؛ وعلى أى حال  
قد حثّوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة  
والروح ما جملة يخلى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها  
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم  
في القرس كان له بعض التأثير .

#### ٦ - ترجم السريان :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكسب اليونان الفلسفة على أيدي السريان ، من  
القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات  
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قيس وطبيب في  
أنطاكية » ( في النصف الأول من القرن الخامس الميلادى ) ؛ وربما كان عمله  
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجى لفرودوريوس  
( Porphyrius ) .

وأشهر منه سرجيس<sup>(١)</sup> الرسمى (Sergius von Ras'a'in) للتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصنوعة بصيغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وود واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفنى بأنه يجوز لقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استغنى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها<sup>(٢)</sup> .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فيطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أنكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أمية ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قبل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث سيدهوف المشار إليه فى ص ١٦ حاشى رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بهطام  
لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تحليل بعض هذا بنفوز للسليين من كل  
ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم  
العناصر الأجنبية وتشرُّبها .

#### ٧ - الفلاسفة عند السريان :

وعُنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبقيات والكتب  
بأسرين : فتمنوا أولاً مجموعات الحكم الخلقية التهديبية ، وقرروها بشيء من  
الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة هنا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي  
تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم للنحولة النسوبة إلى  
فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلومارخس<sup>(١)</sup> (Plutarch) وديونوسيوس  
(Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس  
عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق  
مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أدبهم يصوّرون أفلاطون في صورة  
راهب شرق انتبه لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد  
أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله  
إلى الإيمان بالثلث .

أما الأسم الثاني الذي عُنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة  
هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون  
قاصرة على المنطق وحده . ولم عرفوا من منطق : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هنا هو الاسم المرب . Plutarch

وعرضوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحلية ،  
كما كان الأمر في الغرب أول المعصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليُعين على تفهّم كتب علماء الكنييسة اليونان ، لأن  
هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن  
المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتبديلات علماء  
للذهب الأفلاطوني الجديد ، كما ترى ذلك مثلاً في الكتاب الذي آلفه بالفلسفة  
السريرية بولس الفارسي (Panius Persa) لكسرى أوشروان ؛ وفي هذا  
الكتاب يُحمل العلمُ أسى مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة  
النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها  
بطله بذاته <sup>(١)</sup> .

(١) كان بولس الفارسي هنا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية  
والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث  
كراوس للشار إليه فيما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة  
في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم  
وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ،  
بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض ،  
ويبحث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها  
الشكوك ، ولعلّك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح للعلوم ،  
وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم  
أوثق من الدين وأولى بالفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين  
جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن  
مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحته عن مثل أعلى لنفسه ، امتداد العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تناقض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة قاضية من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلاقات الأديان ، لكن مع مسابقة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند ( تحقيق ما للهند من مقولة ... ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية ) يهتم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيلك ضغنى العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب النانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول من ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ من مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجيريل ( أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما ) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ الصغير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضح الباب بمبته ( أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١ ) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللجنة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1- 20 ينص على الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهر ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجاز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح عجل كسرى بما كان فيه من سمة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزوه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن القفص ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة ليثبات آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزوه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزوه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكة وجيريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تنوير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما للكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى ، والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزوه فى الترجمة العربية أو أنه أضفاه فى الكتاب إنحاشاً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزوه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزينة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزوه أو من التفصيل فى آرائه ليثبت آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزوه التى تلتخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يمتحن من الكفاءة ما يريد ، أن يصل إلى متنى الشرف بأن يكلف الملك وزيره بترجمة برزوه لتكون أول باب من الكتاب ، فى قصة لا يتخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزوه . ومن دلائل الوضع فى باب برزوه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن القنمات الكثيرة لكتاب كايية ودمنة



قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ ( انظر مقدمة الأستاذ السفير عزهام ) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسها ، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند المنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيد بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القارئ وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمييز والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال ويمش في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لملها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تدافع في عصر انهدام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود مهادية للرب كامة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتقى هذا الطيب مهنة الطب - والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً - لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو يتعنى من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبمد غاصمته لنفسه وترهيبها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ؛ إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً ( وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة المصر التى عاش فيه ابن القمغ ) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويُرى على غالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد فى « امر الخلق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يقنع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهى من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالموى محتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطعن عقله بعد هذا البحث فى الأديان ولا يجد فيها الثقة التى ينتفيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضيقة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان قاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت فى البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذى كان يعمل ويرجو منه الآخرة . فيترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه يبرئ وشقوى عليه الأديان » ، أى أن يقنع عقله ، متمشياً مع الناية التلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ونحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وفعله ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر فى الدنيا وفنائها ورغبة فى الزهد الذى يؤق سكينته فى الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً فى العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد فى جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلى « حرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهى برؤيه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول الطلع الفظيع المضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف المخلوق وأفضله ، « لا يتقلب إلا فى شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك فى « الدنيا للملوءة إفكاً وبلايا وشروراً وغاواف » — ينتهى إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، هل يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطاناً على نفسه وأعوأناً على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كتيبه ودمنة عرض الكتاب ( لابن المقفع ) مطولاً : هو بحث القارىء على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يحث على ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للماقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا ينهذى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء المادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدتها فى كتاب الأدب الصغير والكبير .

وهما يمكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسّعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرأ خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ؟ فنحن نجد فيه أفكاراً ومبارات وملاحظات مما نجد بهد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامة عن ترجيع سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والفزائى ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف اليأس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً ( پاسكال ) ، وزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجواده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه منع الأخلاقين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال حضره واهتلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساطنين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي الملاء ؛ ومن التريب أن موقف برزويه مع نفسه ومهاجته لها ، وهو يتردد بين الصبر نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف النزالي ، كما يحكيه في النقد ، شهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تعجيد العقل ، كما نجده في باب بثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوى عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جله به الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واتساعاً عند المتطرفين من العقليين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد في تأثير هذه القدمات من شأن أن كتاب كلية ودعمة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنمد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلا ضهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها قاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان للوحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله القات الخالقة ، وبمعية بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجي به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتمارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتمارضها =

## ٨ - التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاد العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يمدّون اللغة السريانية أقدم المقات<sup>(١)</sup> أو يمدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت - فائدته إلى العلم عند العرب والفرس - والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوهاهم أو قاموا بها من جديد .

ويروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد ( المتوفى عام ٨٨٥ - ٧٠٤ م )<sup>(٢)</sup> وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطب والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة القهلولية .

== مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل تم عمل توضيح المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بنماذج العقل بينها خلاف كبير ، فوق للمعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول السليقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) نبيد في كتاب القهرست لابن التديم ، عند الكلام على القلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وقهرست ابن التديم ص ٢٤٧ ، ٢٤٤ وعاش وقم ٧ من ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع<sup>(١)</sup> ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفرادها بها . ولم يخلص إلينا شيء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن ( الثانى المجرى ) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع ( الثالث المجرى ) ، وهو عصر الأمازيغ ومن جاء بعده<sup>(٢)</sup> .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بصد كتب بطليموس وأقليدس<sup>(٣)</sup> . ولنسجل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمنهاها انخاض .

يُروى أن يوحنا أويجي بن بطريق ( أول القرن التاسع - الثالث من الهجرة ) أخرج ترجمة قصة طيباوس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » :

وبقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطاى أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شرح جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة المراسلات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934 ص ١ - ٧٠ ؛ وهنا يترض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التى كتبت فيها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) دارن نيا يخلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .  
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن للتصور مريض عام ١٤٨ هـ ، واستقصى مريضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل ورئيس ألمياه جندبساور ، فاستقدمه ومالجه حتى شفى ، وقال له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم من أول نقل كان فى الإسلام حامس ص ٨ . ويعد الباحث تفصيل ما ترجمه للترجون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلان ج ١ ص ٢٠١ - ٢٠٨ ، وللحق ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٧١ .

فيلويون<sup>(١)</sup> على كتاب السماع الطبيعى (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمى خطأ كتاب « الربوية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أنطولين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البليكي<sup>(٢)</sup> (توفى حوالى ٨٣٠٠ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسى وشرح جون فيلويون على السماع الطبيعى وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) للنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق ( للتوفى عام ٢٦٠ هـ ) وابنه إسحق بن حنين ( للتوفى عام ٢٩٨ هـ ) وابن أخته حيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا<sup>(٣)</sup> ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون مما فإن كتباً كثيرة تُنسب لواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم للوجود ، ويتجهون كتباً جديدة . وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل الثقة يوالون النقل في القرن العاشر للميلادى ( الرابع الهجرى ) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القنائى<sup>(٤)</sup> ( للتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م ) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنيف ووفده وابن أخيه ، مبسوطه في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دبرقى ، وهو نصرانى انتهت إليه رئاسة للتفتيش في عصره ، وعليه قرأ للخلع أبو النصر القاراي ، وتوفى بيفساد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبو زكريا يحيى بن عدي اللطفي<sup>(١)</sup> (حوالي ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحق ابن زهرة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ<sup>(٢)</sup>). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الحمار (ولد في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى<sup>(٣)</sup>، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط للترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب اللعزوة إلى أرسطو، بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

#### ٩ - فلسفة النفوس :

وينبغي أن لا ننسى هؤلاء النفقة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدٌهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

وكان الطب هو فرع العلم الذي اختصوا به؛ وأكبر ما عُتُوا به عند الطب دراسة الحكمة: أعني القصص الجميلة ذات للنفس الخلق، أو النواير، أو الأقوال الحكيمة. وكان يشوق هؤلاء للترجمين ما يسحبنا نحن مما يرد في الحوار أو في القصص أو على السرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يجمعون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني، دين آبائهم. وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) فهرست ص ٢٦٥.



رؤى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترغيبهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلقاء وتقديرهم حرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة للتصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آباء أموت ، وحيث يكون آباءى أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم <sup>(١)</sup> » ؛ فاقسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النذر اليسير .

ولقسطن بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (Seele = Seele = Geist = روح) ، ترجعت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتصوا بها <sup>(٢)</sup> ؛ والروح عنده جسم لطيف مقره التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمتد جسم الإنسان كله بالحياة وتنبه القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سافساً مدبراً عذراً .

وعلى هذا تنفق كلّة الفلاسفة جيماً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب متعاص جداً » <sup>(٣)</sup> ؛ وقد اختلف في أسرها أجلّاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً <sup>(٤)</sup> ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الألباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أقدم الرسائل الفلسفية ، ترجع إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر لليلادى ، وصرها بالبريعة الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ من نسخة خطية بالكنيسة الخلقية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر الراعي على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المتقدمة

يفارقة البدن ، كما يقع الروح ؛ أما الروح فعلى واسطة بين النفس والبدن ،  
وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذي هزله في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا  
بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة  
الثانية ظهر بالتدريج طرقتان آخرتان متقابلتان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام  
في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فلأنهم صاروا  
يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (Vernunft=Geist=روح = عقل) ،  
ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت في جملة الأشياء القانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً  
إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند النفوسطين . أما العقل للذكور  
فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما في الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذي  
لا يتغير به الفناء .

ونحن إذ نعرض الكلام في هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ،  
ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه ؛  
فلنرجع إلى للترجيح .

#### ١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني :

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أئمن ما خلفه لنا العقل  
اليوناني في الفن والشر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ،  
لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متبنيين لتذوق هذه  
الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر<sup>(١)</sup>؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن اللزقة التي كان يتبوّؤها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة<sup>(٢)</sup> ، وكأولاً يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديدس Thukydides » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته للشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفةٌ ، بالتقصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الفنايين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوربوس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس ، ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرقة من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فيه ما يدل على الأقوال والراجع للنحوه التي كان يرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يميلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجسوا إلى أحد المصادر اليونانية .

## ١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجبريد :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب قبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقم من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدووها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة لندن

عام ١٨٩٥ م ، ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة فلوطرا .

هذه المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحراتيون م وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عتوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع في أتيمة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثر عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الرعية للشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى علي ، حتى الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه <sup>(١)</sup> . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال المخطوطة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه المخطوطة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يتطعم سوى للمنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكأبوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنبازوقليس وأنكسافوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرائين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنبازوقليس

(١) ذكر التزالي هذا الحديث في المتنون به على غير أصله ( ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ )

س ٩ ) مستدلاً به على رأى هـ . ولم أحتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكام الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدونة سليمان ... وهكذا<sup>(١)</sup> ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط ( ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة ) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر<sup>(٢)</sup> ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بمحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرًا روحانيًا ؛ وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطرًا على دينهم ، حتى لقد ألف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للقميستانى ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المئزلة الأولين وكذلك الكندى كانوا جميعًا يقولون بمحدث العالم وأولية الزمان والحركة ( انظر مثلاً رسالة الكندى في وحدانية الله ونهاى جرم العالم ) . ويمكن ساعد في طبقات الأمم عن الكندى أنه ألف كتابًا في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بمحدث العالم في غير زمان . وليراجع القارىء تفصيل بيان موقف الكندى من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرتنا الجزء الأول من رسالته ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ٩٤ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتصقون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

## ١٢ - كتاب التفاحة :

أما مباح معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل تم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مائقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة<sup>(١)</sup> » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألقاها أفلاطون :

---

(١) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثنائها يمسك بيده تفاحة . يسمي بعضها ما تبقى من قشـة ؛ وفي ختام المحاور ترغـي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (للؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارىء الرجوع إلى هذا المخطوط لثبـت ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، ولأن تاريخ المذاهب الفلسفية لاختلافنا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، من ١٣١١ - ١٤٤١ هـ . أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لميادته ،<sup>١</sup> ويجلدونه مبهج النفس ،  
 خيدعهم هذا إلى سؤال معلهم المشرف على الرحيل أن يملّمهم شيئاً في حقيقة  
 ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ،  
 في أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر  
 النفس العارفة بعد الموت ؛ وثوابُ العلم علمٌ أكل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة  
 جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء  
 ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌّ منهما من جزاء .  
 والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة .  
 ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شيء  
 واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجدد لذاتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهي فى النفس ،  
 وليست تجد النفس سرورها فى المطامع ولا فى المشارب ولا فى الذات الحسية ،  
 وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلاً ، ثم تخمد ، والنفس الساقطة التى تصبو  
 إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن  
 أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه  
 الإله . وإن اللذة التى تهينها له معارفُه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع  
 له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يحمله ، بل إنه  
 لم يعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد التى يُرى ، وهى  
 المعرفة التى تفتقرُ بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب التى لا يُرى . ومن عرف  
 نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كلَّ شيء يعلم خالده ، أى أن  
 يكون هو نفسه خالداً .

### ١٣- أوتولوجيا أرسطو ليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »<sup>(١)</sup> . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحسى<sup>(٢)</sup> ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو<sup>(٣)</sup> . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهى الوجود للطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال النية عن عالم المحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظن العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلاطون : « إني ربما خلّوتُ بنفسى ، وخلّلتُ بدنى جانباً ، وصيرتُ كائنٍ جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العليم والمالم وللموم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعبجاً بهتاً ؟ فأعلم أى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فمالة ؛ فلما أبقيتُ بذلك تزيّيتُ بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كائنٍ موضوع فيه معلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كائى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تسمي الأسماع »<sup>(٤)</sup> .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) ندر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديترى بربل ، عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد البيان العقلى المباشر ، كأنه معالجة حسية .

(٣) نفس المصدر ، ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ، ٨ .



ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلتها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تدرك إدراكاً تاماً من طريق التفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فتان ماهر ومشرع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إراز الفللفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الأبواب ؛ وعلمه يرفه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قبود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحنها الطبيعة والمادة<sup>(١)</sup> ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم ترجع إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه مآ<sup>(٢)</sup> . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق<sup>(٣)</sup> إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون . وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام<sup>(٤)</sup> .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان الآخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه στοιχειώδεις θεολογικῆς (ومناه الأسطوانات الإلهية) لبرقلس .

## ١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهما خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كذب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وتزوير لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء للذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة ، فكان يذهبون أن يستيضوا عنه بكتايب أفلاطون : الجمهورية أو النوايس ، ولم يظن لفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثم عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفّق بينها ، فالتزموا الجري على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى التوقف مؤقتاً الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن بدّ - على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُلْتَبِثَةِ الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق القى لا حق غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [ عليه الصلاة والسلام ] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة<sup>(١)</sup> ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(١) هذه الفقرة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي دمجها إليها ، ولكنهم كانوا أقل حفاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن تعلّم الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسدو العلم اليوناني ، حتى لم يكن يحاط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسر على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يعترفوا أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان <sup>(١)</sup> .

ولم يكن لم يذ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لم يذ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد <sup>(٢)</sup> .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجلبة ، فوجهوا عنابة كبرى لحكم التي شأنها أن تعوّى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها اللواتي تاهت من ظفرة سطحية لفلاسفة الإسلاميين وعن النظر إلى اللامع اليونانية خصوصاً من حيث اللادة والاسطلاحات . لكن الحقيقة هي أن للماني التي تصدما فلاسفة الإسلام لم تكن حائماً هي للماني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهولت لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمعين ليولوس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة الملية عند العرب ، ظهر في المجلة الثينوية لمعرفة الفرق WZKM ، المجلد ٢٩ ( ١٩١٥ ) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ ( ١٩١٦ — ١٩١٧ ) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن النزالي بنونان : Der philosophische und religioese Subjektivismus Hazalio ، قينا وليترج ١٩٢١ .

(٢) هذا لا يتعلق مثلاً على مذهب المعتزلة القليلين الذين اسلمت آراؤهم بالدين اصطلاحاً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو اللسوة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يحملون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علمياً يمهّد لها بقبائل العامة للوروثة بالتقليد وبمذاهب التكلمين التي يضاوت حظها من الأداة الداعمة<sup>(١)</sup> .

### ١٥ — الفلسفة في الإسلام :

وظأت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية (Eklektizismus) ، عداها الاقباسُ بما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ويجرى تاريخها أدنى أن يكون نوعاً وتشريعاً لمخلف السابقين ، لا ابتكاراً ؛ ولم تتميز بتميز يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيها حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها<sup>(٢)</sup> .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنَّ تَفَتُّحَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق السكونية العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسبا الفلسفة اليونانية ولم تدقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدينة الإسلامية بغيرها من المدنيات . والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة.

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يُمَدُّهَا الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها اللدنيات ، وبموجب لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

وتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرِينَا أَوَّلَ محاولةٍ لِنَتَقَدَّى بِشِرَاتِ الفكر اليوناني تنقدياً أبدياً ومدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحَت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متصلة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أسره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالسوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وم ، وإن انتسحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاصقهم انحصاراً ، ومن اليسر علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطلقنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة للزهوة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية ، ولنَدْعُ الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا المبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يبدو الإشارة إلى الميكل الذي شاده للسكون من اللواد التي وجدوها مُهيأةً لم<sup>(١)</sup> .

(١) لأن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مسطحة حق ولا يونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومفكراتها ومساهماتها في التراث الفكري الإنساني .

## ٢ - الفلسفة والعلوم العربية

### ١ - علوم اللغة

#### ١ - أنواع الفاعول :

كان علماء المسلمين في القرن الماشر لليلادى ( الرابع الهجرى ) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية<sup>(١)</sup> ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عظم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشر والجنة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن تتصرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌ لم يَزَلْ شأنه في ازدياد .

---

(١) لعل المؤلف يقصد أي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجبته مقالين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقتدر بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم الجيم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

## ٢ - اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليفة أن تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولوقارها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نميز بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة للمرادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ للمترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُعَدُّ فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من المحم أن تُهَيَّء الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عند ما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التصق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمدرسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لتوبة في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الجليّ الجاري على ألسنة الأعراب تأييداً لفئة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب المعنى الجاري في مخاطبتهم ،

فإن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن محبة أسلوب القرآن لم يتخلَّ صنيهم من تكلف أحياناً<sup>(١)</sup> ؛ على أن الشدج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن السعدي ليقص علينا أن بعض نخلة البصرة كانوا يتكلمون في تصريح فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، ولم في نزعة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون الثمر ، فلما سمعوا عدوا عليهم فصموم صفقاً شديداً<sup>(٢)</sup> .

### ٣ - نخلة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى ينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويعتبط

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام ؛ فمن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد جمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على محبة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ خصوصاً وأنه يهمل أمور خمس لغة العرب فلتها في بعض من تأت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجلي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو ويص أصحابه بالذين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الراوي قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا أطيعكم وأطيعوا نارا وفودها الناس والمجانة » ، ثم سأله : كيف يقال لواحد وللاثنتين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالجملة ، فقال : ق قيا قيا قيا قيا ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنت عمدة القرآن بمحرف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصموم ، فأنحس أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . صروج الذهب ج ٨ ص ١٣٩ — ١٣٤ طبعة باريس .



التموضُّ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيوريه <sup>(١)</sup> لوجدناه عملاً واضحاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجود الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نعمة البصرة قد جعلوا لقياس شأننا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نعمة الكوفة ترخّصوا في أمور كثيرة تَنِدُّ عن القياس ؛ ولهذا سُمِّيَ نعمة البصرة « أهل للنطق » ، تمييزاً لهم عن نعمة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرهما عند الكوفيين .

وكانت العرب الذين بقوا على سَلِيقَتِهِمِ العربية ، غير متأثرين بالتناقضات الجديدة ، يرون أن للنطق أفسد عقولَ الكثيرين ، حتى لم يهرَفُوا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نعمة البصرة كثير من الشيعة والمنزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية .

#### ٤ — علم النحو المتأثر بالنطق ، المروميه :

وقد أثّر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمه بن عَمِيْن بن قنبر مولى بن الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وافته  
خلاف ، فيقول البصري : توفي عام ١٦١ هـ . النص إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

وللتقاريف ونحوها ، لأن هذه تتقيد بالموضوعات التي تماثلها . على أن السريان والقرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب السبارة (scop. dequvrelas) لأرسطومع إضافات ترجع إلى الرواقيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن للقعّ الذي كان في أول الأمر صديقاً لأفيليل بن أحمد<sup>(١)</sup> ، يَسّر العرب الإطلاع على كل ما كان في الفنة الفهلوية من أمثاات لنوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والتعليل ، والحرف .

نم أنى بعض العلماء كالملاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة<sup>(٢)</sup> .

وقام جدلاً كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهي في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في الفنة أهي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدريج رجعت كفة الرأى القلنى القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ورى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع النثر الذى يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائدُ الشعراء ، بل صُنفت أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعرى مثلاً .

(١) انظر ما على .

(٢) كلمة Rhetoric يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحى ؛ ونجد الملاحظ أثر فى الناصبيين : أما فى الخطابة فإشارته إلى القياس المنصر فى البيان والبيان ؛ وأما البلاغة فابذكرة البلاغيون من أنه هو الذى أدخل الثمن البدعى للبروف عديم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ الترويض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد<sup>(١)</sup> ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويرى أنه مُستنبط علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر المنصر القوي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن قوّته العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قرة<sup>(٢)</sup> ، في تصنيفه للمعجم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

#### ٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائصه ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي ( الرابع من الهجرة ) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ ( ابن خلكان ج ١

ص ٢١٦ ) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيّم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والقرص ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نصرت ترجمته اللاتينية في أوائل القرن التاسع عشر بالانبا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة ، فهي مُضرّة بالعميقة ، وتؤدي إلى  
مفساد نموذجها<sup>(١)</sup> .

فلم يكن العرب يحبون أن تستمر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء المذة التي  
يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم تفر أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى  
بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجليل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ  
من الرقي صورة فيها دقّة وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ،  
شأن الفن العربي في جلته ؛ وتجهل لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل  
التي وصمه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلّة الملمّة والتوثّب ؛ وقد نرى  
هنا في أطوار الثقافة العربية كلها .

## ٢- مذهب الفقهاء<sup>(٢)</sup>

١ - السنّة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلم أفعاله وبيّن عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه  
سلطان المرئف ، هو كلام الله المنزل في القرآن ، ثم التماسي بدينه (عليه السلام) .

(١) لم أسطع الاهتمام إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد  
السرياني المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناقرة له مع أبي بن يوسف قال كلام تلخيص لشكره أبي سعيد  
عن القسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وطور  
بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تهذيب لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ  
لأ كبير الرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ - ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌّ كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أفوالهم وأفعالهم على سنّة النبي ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدن ذات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب للنزل ، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يُبين الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ، ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الجسّم فيها ، إما بما يتفق مع المرفّ الموروث أو بما يذهبهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وها من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة<sup>(١)</sup> .

ومضى الفقهاء الذين جملوا رأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ ) ، مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك ( ٩٥ - ١٨٩ هـ ) ، يستملكون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لرى مقدار هذا التأثير  
( ص ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استسهل أهل للذهب المالكي أنفسهم <sup>(١)</sup> .  
ولكن لما بدأ الناس يرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تيمناً  
لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء  
إلى الحديث المبين لسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صوب ، وأولت ،  
بل وضع الكثير منها ، وقررت قواعد يُعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث  
من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسد الحديث وموافقته لفرض الذي  
يُستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة  
نسبه قلمي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثر  
ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب للذهب الفقهي الثالث —  
وكان يعتد في أكثر أمره على السنة — جُل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً  
له عن أبي حنيفة .

## ٢ - القياس :

وكان تلمّ للنطق مؤثراً مدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ،  
هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

---

(١) كان أبو حنيفة ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولد آل المتكدر التميميين المعروف  
بربيعة الرأي ، فيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك  
ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان معهوداً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ،  
أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩) .

أما وقد أخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمى <sup>(١)</sup> .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالهما مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيق منه فى أولهما . ولما ألب الناس استعمال القياس فى الأبحاث النحوية وللنطقية سهل عليهم الأخذ به فى الأحكام الفقهية ، إنا باستنباط حكم الشئ من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلى ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود الملة التى تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالى) <sup>(٢)</sup> .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن فى مجال أضيق .

وانصل بهذا بحث فيما إذا كانت الفقه تصلح للتعبير عن الكل ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقى فى الفقه لم يتزل كبير شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، أجمه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أى اتفاق كلة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبسبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويرى كلاماً ؛ ولكن كلة ليس تمايل فى البادة كلة Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفيلسوف الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلة قياس تمايل الكلمة اليونانية σιλλογισμός ؛ على حين أت الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (لؤلؤ) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بآباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي القوي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال لقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع<sup>(١)</sup> .

### ٣ — موضوع الفقه وضروته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع أواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول أمثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب مدّج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة ( ويستنون الفقهاء في المغرب ) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يقيوا أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام النزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة<sup>(٢)</sup> .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المناورة التي حث عليها القرآن وممل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) إلهام السوالم من علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٧ م .



وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتقريراتهم . والفقه في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة <sup>(١)</sup> .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عديم إلى :  
(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال تدب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والندوب والمستحبات .

(٣) أعمال ألغها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو المجازات .

(٤) أعمال لا يُقرها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

---

(١) حتى الدين على التكلل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكلل العلى بالمعارف والتكفل الدين بالمبادىء التي يُقصد منها تنظيم الله والسو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة المبادىء والفرعية من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخضعها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربيوى نفسى ، فحذا بتعطيل التوايا والبوايت والفتايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنسانى المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الإمام ابن أسد الحماسي ، في كتابه المسمى « الرأية لحقوق الله » الذي نعر في إنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال الطلوب والمجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد الحماسي أبو طالب المكي بكتابه « قوت الطلوب » والفزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديي بالحقى الصحيح .

(٥) أعمال نهى عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - المؤمرون والسبلة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في الباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فوجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المزدنقة ، مذهباً خاتماً ينزع إلى الأخذ ويصطبغ بأراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سلكهم منهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردد بين أهل السنة قول أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، ليرود مثل ذلك في القرآن<sup>(٢)</sup> ، ولأن نزعة الإسلام في جعلها نزعة جامعة توفق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاح بين الأحزاب السياسية أول عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فوجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتشعب في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يتحقق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) تارن : Snouck Hurgronje in Z D M O. LIII, S. 155. (للؤلؤ) .

(٢) يسمد للؤلؤ آيت مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ومثل : « والذين إذا أخطوا لم يسرفوا ولم يقولوا وكان بين ذلك قرأماً » .

وقد تكون الدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانونٌ شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكم الآقواء لم يحفلوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدوا ذلك من التدقيقات الكلامية ؛ أما الحكم الضمفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكافية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة فى الكلام عن المؤلفات الكثيرة التى كانت تصور شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة فى فارس بنوع خاص ، والتى كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمية .

وكان هم الجهد الفلفى فى الإسلام موجهاً إلى الناحية النظرية العقلية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يمالجوا المسائل التى عرَضَتْها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفنى الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من البقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة فى المادة غير المصورة ، وإنما كان يتلاهب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة للعرب فلسفة عملية .

### ٣ - المناهج الاعتقادية

#### (مناهج التكلمين<sup>(١)</sup>)

##### ١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يَجْثُمهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،  
واسكنهم لم يتلقوا فيه عقائد<sup>(٢)</sup> .

(١) . به مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقاته  
للتكلمين بالفلسفة وأخذهم عنهم ؛ وبه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن مذاهب  
التكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هنا عند تينان وريتز ، ويذهب ريتز إلى أن مذاهب  
التكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته  
لكتاب الملل والنحل فصرح ستان إلى الألتية ( مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧ ) وارلست رلان .  
ورنان ، إذ ينكر قدوة الفلسفة الإسلامية بمناهج المروء ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام  
يجب أن تنتمي في مذاهب فرق التكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يميلون هذه المذاهب  
من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين  
للأشعري والأشعر للغيث ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات للمروء ، على بيان ما في علم  
الكلام من عناصر فلسفية ، شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم  
الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً ( انظر مثلاً فصل علم الكلام وعلم الإلهيات  
في مقدمة ابن خلدون ) ؛ ولجميع أيضاً :

Tennessmann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 368.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Ranaou : Averroës et Averroësisme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI-VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان  
ممنها أن الأتبياء ليسوا كالفكرين الماديين ، أو ببساطة أخرى إذا كانت كتب  
الوحي الإلهي ليست كالكاتب المادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى المنهج =

==الخاص به ، وطبقاً لنهاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية المادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب القطرة الفائقة من ذوى الإنتاج الفكري أو الفني أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنساني الفياض أن يبينوا صفاتهم . سقندرين إلى استقراء أحوالهم - والذى يمتينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدم ، خصوصاً أنبياء بني إسرائيل - وإلى تحليل أقوالهم وأفعالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تـُحصَر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلي ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب القطرة الفائقة إلا على محو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للاملاح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن يتفد إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث على من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالتبوة وبأنها ظاهرة وقت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على النهج العلمي الحديث ، الحكم على تقسيمه في أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتضيه ميدانياً لا يتقدمه فيه الوسائل العلمية التي لا تمدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لاهية ، كما أنه لا يبين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بني آدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوزون بأرواحهم من طريق الظواهر . شأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التعاوب الروحي ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون عودجاً

مبوءاً في هذه الأرواح . وهنا لا بعيد التحليل العلمي لشخصيتهم ولا التخصيص  
لجثة سفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للفنواهر النفسية  
لا يقيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل لله . فعل يعنى وصف  
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في المملى أو الوصف  
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التي تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب  
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويباينونها بأرواحهم ، ويرون  
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا  
أو الشوق أو الألم والحزن والحوف والقطعية يكفيها في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح  
على ظاهره من سمات ؟ وأن هذا من أحاسيسه التي تخرج بها نفسه والتي لا يعرفها  
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففقيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن  
القرآن لا يحوى نظريات مبوبة ، على طريقة المؤلفين في المادة . ذلك أن القرآن ،  
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يخصص الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بمد  
إحصاء وحده الشيء على نحو ما يفضل للمؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى  
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار الميان الحسى أو العقلى ، كاداً  
في ذلك ذهنه ومضمناً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،  
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هي التي تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالنفس  
بين النظم الجميل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله للتل الأعلى

إن القرآن يقرر قصايا عن الثبات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه  
في الكون ، وعن الكون العلوى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء  
وعن الحقائق النقية والموالم غير المحسوسة ، غطاباً العقل الإنسانى الطبيعى السليم ،  
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، غور فيه وملاً قوليه بما استظنم

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التمرر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان الفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش المعارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة النورية التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم مما .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة البوّة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المذاهب التي لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي يبتنى أسامها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بيمية ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والمرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الناية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن القاب الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ العقل لكي ينظر في الوجود ويؤمن بوجوده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإحسان والنظام والتدبير على النظم للدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الوجود وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل ونهار ، والفلك التي تجري في البحر بما سمع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، ومثّ فيها من كل دابة ، وتعرفه الرياح والمحابب المخبر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات لموقنين ، وفي أنفسكم ، أملا لتبصروا ! » (سورة الطه ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « حشرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم . حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم حقيقوا من غير شيء ، أم لم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يؤمنون » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفى الله شكاً ، فاطر السموات والأرض ؟ » (سورة ابراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأحياء يتلقون الرّوح ، يصيرون خمله في أقوالهم أعمالهم وما يضمنون أو يقرّون من ظلم ، هدأة للناس فإن قول التفاد إليهم لم حيث نظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الرّوح أن يكون مندباً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المتألم بالرّوح ، سد أن تصور النص محتوى الرّوح ، فيصبح مترجماً وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمتن القى مُسَمّتُ إليه في أول هذا الكلام ؟



وقيل الرعيْلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تمارُضٍ ، وهو الذي نطله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [ عليه السلام ] باختلاف أحواله النفسية ، وسَلَمُوا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أو لم<sup>(١)</sup> ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلنه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تمارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأن نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يشعان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه التمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكير في ذات الله حتى امرهم النبي أن يفكروا فيما خلق الله وألا يفكروا في ذاته ؟ بل تناقض الصعابة في مسألة التقدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فهام النبي خوفاً من أن يعيل بهم الجدل مما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك الطريق الخبير التي رسمها الدين ، جربا وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي الحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التمارض للوجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين يتصبّ في النال على نقطتين : على الذات الألهمية ومسمى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التمارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جوفنزيهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » Vorlesungen über den Islam

= وهو الترجع إلى الحرية بعنوان «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وغير جولدزهر من لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية، ولا ألم بحضارته العقلية الإسلام الصحيح، ولا حاول المدالة بالنوم على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة، مما نبه إليه القرآن نفسه في آية: «هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيقيمون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم، يقولون آمنا به، كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الأبواب» (سورة آل عمران آية ٧).

فلو كان القمود أن نفس النبي العربي يضل عليها أحياناً الشعور بعظمة الله وقدرته، حتى يتضائل بجانها شأن المخلوقات كالإنسان وقيمه، فنجد آيت مثل: «خالق كل شيء»، وهو القاهرة فوق عباده، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»، «يهدي من يشاء ويضل من يشاء»، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق، ونجد عند ذلك آيات مثل: «وقل: الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي». الآية، «كل نفس بما كسبت رهينة»، «من اهتدى فانما يهتدى لنفسه، ومن ضل فانما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل»، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يُسرى، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى»، «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» — لكان لرأى جريم أو جولدزهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود. ولكن التقص من رأيهما إنكار الوحي المهدى والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها حسب.

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل اللطيف، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمي يحتم البحث عن تفسير للتعارض الزموم في القرآن من وجهة نظر غير التي ينكر المنكرون الوحي المحمدي على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس المتيقن لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم ( في التتليق السابق ) القول بأن الوحي الديني فيض من منابع عميقة ، فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسباب وجيهة لوجود آيات في الدور المدني من التي تؤكد الفعل الإلهي الأعلى ، وآيات في الدور الملكي تؤكد الفعل الإنساني ، غير الأسباب التي يتكلم عنها جبريم أوجولفنزهر ، مثل انحاء القرآن أولا إلى هدم الروح الجبرية الاستملاكية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس اللقاه هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الديني من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الديني فيما يلي :

أولا : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق التي لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الوجودات على حسب كل ما في الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادي صرف — وجود مادي وحياة — وجود عقلي صرف . وهذه الوجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هي موجودة عن وجود القات الإلهية ، وهي تبقى في وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدتها فيها ؛ هي بالاختصار فعل لموجدتها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا يتقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يقبوا مكاناً خاصاً بين مراتب الوجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ بعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال التلاف الخارجى في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعلم والتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياة بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقبالية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للنزلى ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان ) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طزين طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين وقلبك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذى تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان ممتدة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلة — كما هو

بالعمل - واسبغت حياته امامه مشكلة ، وعانى ما يتجنى عن هذا الإشكال ،  
متبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة  
نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي السكون .

فالدين الكامل لا بد أن يمر عن هناك : عن الطاق في إطلاقه ، وعن  
المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التمييز يصلح لأن يكون أحد  
القياس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح  
دينًا للإنسان أم لا يصلح .

أما الطاق فهو بطبيعته التي لا يتقيد قيد ، ولا يمكن أن يطبق عليه أي  
اعتبار من الاعتبارات السببية التي هي بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

والطاق لا يمكن أن يُعرف إلا بما من طريق إثبات شيء له من الصفات  
المعرفة ، إذا أخذ هذه الصفات معتاتها التالي ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ،  
بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق .

وهو أخيراً لا يدرك إلا بذاته ومن طريق الاحتياج فيه ومن طريق  
من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته .

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تخصيص أحواله بحسب القالب بما فيه منها ،  
فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تيسر إلا بالرجوع إلى  
الطاق ، فلا بد أن ينظر إليه من زاوية الطاق الحاد للماهية ، كما يقول الفلاسفة .  
وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بذاته في تعريف ولا معيومات ،  
فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وما فوقه ، وهو لا يمكن إلا  
أن يوصف وصفاً يستند على التحليل والقياس وعلى إدراجه تحت معيومات ، وكل  
ذلك لا يبين حقيقة ، وهو في حيز الطاق لا حتى شيئاً .

والعلاقة بين الطاق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقي ، ولا  
أن يعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إن كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق نارة ، ومن ناحية المحدود نارة أخرى ، باعتبارها في الأعماق طرفين ذهنيّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذى هو الوجود لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبسّطه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبينه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للاعتماد على المركز للتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بمد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصدد حلها ، أمضى مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة وجود الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يمر في بعض المشكلات مع مراعاة للمطلق ( الفات الإلهية ) أحياناً ويمر مع مراعاة أحوال المحدود ( الإنسان أو غيره ) أحياناً أخرى — وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان المتقابلان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يمر مع مراعاة بيان الأسباب المباشرة للأشياء نارة والأسباب الأولى البعيدة نارة أخرى .

وهذا التفسير للزوج ليس معناه التمدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الصرورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً ، وما التمدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتمارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى النظرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فَمَنْ لَّا يُرِدْ » ، أو « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » ( بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم ) ، أو « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » ( بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصف للامع وجه الله ، أو « عَلَى الْمَرْثِ اسْتَوَى » ( بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف ) ، أو « وَجْهٌ يَوْمَئِذٍ مُّاضِيٌّ لَّا يَمُوتُ » ( بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشيء هو ذاته يجعلها وجلالها الذين لا يوصفان ، لأنها غير مذكورة في الآية ) ، أو « كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ » ( بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته ) ، أو ما ورد من أنه لا يمتدح ولا يفتخ إلا بحسب العمل — تقرر أنه لا بد من المدل — أو من صفات مما له نظير في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متمالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان التي هو المخاطب بالوحي ، والتي فيه شيء رباني ، لأنه ملك الأرض « وحليفة » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشتمل بالشبه بين الله والإنسان يرى إلى تشبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً مافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى محمداً لا يمكن هند الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإعان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه الدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كل كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على التسبب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذى هو منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يجاوز حدود نفسه ولن يتملّج شيئاً جديداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلى وعلى التأمل السميّ في العقل وأحكامه وى الوجود وصفاته القاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للسألة من منظار العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه توتر ، بل تناقض يؤدى إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين للمشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن — مما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما — ممان أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ وبه الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التى لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .



غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح الطليقة لا بمنظار الاعتبارات ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو اتصافاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بفتور الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحر في تليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه ( المطلق ) مصدره ، وإليه صيرته ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانته الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة القات الإلهية . ومن أفعال موجود الكون ما هو فَعَالٌ في غيره ومنفصل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أيأ كانت ، لأن للمؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسدد الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخاطَب ويكلف باعتبار أنه حُرِيد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حرية تامة لكان مصيباً من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عندما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّر ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بعوامل كثيرة عند تنفيذها . وذلك عبّر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعنى مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على التناقضات المختلفة من الناحية الواقعية . وإذا كان الفسكريد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فإلزاماً عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في الشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تليها ، وهما أجدى على الفكر من إشارة طارة غير مدعمة إلى تناقض مزعوم في القرآن ؛ وتليها ينير ناخيتي للمشكلة . فالحن أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفعل وجود وقوى مستمدة من موجد ، كما يتصرف بتصرف موجه فيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن يتفد من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذى تمير عنه .

وينبئى ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل فى أنفاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده ؛ لأن الاستقلال الحقيقى فى الفعل يحتم الاستقلال الحقيقى فى الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما فى القرآن من مثل : « قل : كل من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نعى عن الكلام فى القدر لما يؤدى إليه عند البعض من إشكال بدعوى إلى الماصى وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضرر البرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما اعتقد - أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان فى الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، فى وجودها ؛ وهذا ما يتناقض مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسى فى كل دين وأن الاعتبار الذى يقوم عليه أصل أساسى فى كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتناقض مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هى : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجد له ولقواه وملكانه من جهة أخرى ؟ هذا لا يوجد تناقض . لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بمحكين متضادين ؛ وكل ما فى الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس فى هذا تناقض عقلى .

ويلتقى الطرفان لو نفذنا بصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن ننظر فى داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق

ونقطة أخرى هى : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان فى وجوده

وقوله آراً لوجوده ، هو منه ( للوجود ) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو معنى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتعباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يماز الإنسان على طبيعته المادية ، وينال القامات السنية أو المقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال القنى يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخلًا في حلقة من اللزومات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وُهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص واللمنى .

وفي القرآن آيات تُحرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل ، والتصريف والتدبير ، وفي القدرة على التنوير والتعديل ، والبسط والقبض ، والمطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُحرر العلم والقدرة والإرادة والنتيجة الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تنسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التمسك أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون ولخلق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفعل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة الكمال اللاتى بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة القدرته له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثاره ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطوق

واضح ، وهو لا يضير المتأولات ، بل لها أن تعتمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » ، « ولا تحولن لشئني إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، وإذا ذكر ربك إذا نسيت أ « وغير ذلك من الآيات ؛ فالحق ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينهيه إلى الآيضي أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، وبطأ به ، وداخل في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فنقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف تُوجه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يبدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرحُ المسألة وجود الذات الموجهة للكون والمدرجة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجهٌ لمن يقول بوجود الأله المدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طوية ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وصلاحهم وأنهم في طياتهم أشبه بمادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كانت في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين الطيبين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضمنون أنفسهم ، تنشأ مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتوزم فى التالاب المرفةُ بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لما ولما توحىه فى نفس الناظر بمدى من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الروح واللم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة بحرية روحية عميقة ، ونمرة انسجام الروح مع الوجود الحلقى ؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أهنى مشكلة الوجود ، لى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشيء الذى هو تمييز عنه ، يطرقون ميداناً لا يتم تحت التجربة المباشرة لباحث المادى ؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل فى موطن الجد ، فيشبهون ، إلى التمازج الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاسته لا بنوص على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوزه التحليل لفاته للوضوع أو انقسم انقساماً لا يُلمّ منه شتاتة .

إن القرآن كتاب موجّه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويمبر من ذلك تماماً ..

فالتدين الروح الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج من حوله وقوته وينسب الظير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شيء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين المتمرّ بهل للخير المترف بالمسئولية فى فله للشر يجد ما يرضى شعوره بذاته ويتفق مع المدالة التى يتصورها .

والتدين المذهب السرف على نفسه يجد إذا تاب وأاب ما يبعد يأسه وطمئنته على مصيره .

والناظر نظرة ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخامس الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحق الشيطان الإنساني للارد يجد أنه بمناديه وإصراره واستمالة عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا المعصين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفي .

وإذا احتج "مسائل" لماذا يوجد الشر ، انشراح في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يمحسّس أولاً معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقي الحقيقي والطلق وبين الشر الاعتباري النسبي ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن الثاني مجرد تقصص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكانن المحدود أو الكائن الروحاني لللابس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي ، بل هو شيء سلبي فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفة ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو سُحرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من الحق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل الماندين يارادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبي ، ويقابله الخير الإيجابي التال في الوجود كله ، كما يقابل الوجود عدم الاعتبار المقتل . والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمراً أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفي من عظم الخير للكانن أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والمذاب للترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشنة من ذلك وبين جمال معرفة الحق والتردد عليه والشقاء للترتب على ذلك ،  
إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سميذ ؟ وهذا تناقض لا ينفذ إلى  
انسجامه إلا من ترقى بمشهد للأشياء ، حتى يبين كل نواحيها . وكم من الآلام  
نفرضا نحن على أنفسنا أو نحملها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرعقنا ضمائرنا  
على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور ؟ وكم أجبنا أن نُسبِلَ المأساة  
منا السموع أو لُمنّا أضمتا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !  
وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ قال كلام  
هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ووجه  
الله تسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً  
مقشبهين ؟ ودل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،  
ويكرههم من هو أقرب للسكانت الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام  
كل إنسان مستقلاً بوجوده من الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبدو  
الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود  
الخير ؟ وإذا كان في الناس من هم خفية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا  
لا يعرفه ولا يفقه إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد  
هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للفكر من  
الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجد مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة  
مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام  
والترباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع للشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن  
العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو الظواهر ، ولأنه بطبيعته



يبحث عن الملة والوحدة ؟ والمقل حقيقة لا شك فيها ، ومجاهلها مكاره ، وهو يؤدي إلى نقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؟ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيا يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم المقل والملم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ - القول بوجود خالق مدير للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمر جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمد بتيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وما مضاداً للملم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقرانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ - القول بموجد للكون فمال مؤثر في مجلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، دُن الفاعل - حتى في المادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ؛ كما لا نشعر بأننا نحن الذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمثل أنفسنا ولا بكيفية صدورنا عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

( أ ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل من شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أمثاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً لحكمهم ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالمثل الإنساني وأحكامه فالمثل الإنساني مهما تمحّر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومعبراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فاما المثل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف للوحد المالك فيما أوجد ومالك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمين الراضين ، الماملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بعجز الأقدار المحبين لها الجادّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، يحاولون الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

( ب ) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفضال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية - حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح ، كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواش حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والشيء يحتمل مسئولية عمله بحتمها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهى عدالة دقيقة إلى حد تصيب مجال الفعل الإلهى ، بل مجال الفضل الإلهى ذاته ، والوجد لا يتدخل فى السكون ، وهو فى علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى المدل والحكمة والصلاح ، كما يصورها الإنسان بمقله ، لا يتمدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتمدها إلى التصرف غير القيد .

وهذا موقف بعض التدينين المحكمين لوجهة نظرم النسبية المحتجين بالقل الإنسانى فى كل شيء ، كالمتمزة مثلاً بين المسلمين ؟ وفى مصلحهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشيء الذى وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الكامل ، لأن كون الشيء متجاوزاً ، وكونه فضلاً بذاته فضلاً حقيقياً ، تناقض ؟ وفى نظرتهم من التمسك بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطلق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالخلق .

( ح ) القول بوجود مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؟ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، يخلفه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؟ بل هو فى رأيهم يخلفها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؟ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؟ ما دامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا — حرصاً على التوحيد الحقيقى وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين — أن يتفادوا إشكال القول بفناطين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المطلق ؟ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء فى بعض آيات القرآن .

(٥) القول بالرأى الذى ينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعزل المشكلات ؛ والقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للقائمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، من الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكانها أو قواها السارية فيها سرياناً لا يتقطع من الوجود المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الوجود المطلق من الناحية « الصورة » اليتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازح شهوانية غتلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تثلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإن اعتقد بفوارق فطرة - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً مطابقاً إحدى ناحيتى طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى المادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل عقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بعض الشعور - بمعارضة عقله وبحكمة التامس عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يبدأ .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر التلقى بما يتطلبه من بذل المجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدوامي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، غاية الإنسان على ظهر الأرض امتحان وإبلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال ؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً ( نظرياً ) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون ( عملياً ) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلف بالعمل الخلقى ، بل مـ : رن أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجّهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، لماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافئاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو حجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان في صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا في وحشة من جسومنا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجهاله في إشكال طبيعته ، وفضله في سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفي قبوله عبء طبيعته ومعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها وإبراما في حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

\* \* \*

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل جهة .

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وبينى ألا ينظر  
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق ،  
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلي .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقتيد ، كالجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً  
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه  
صفات الوجود الحق الذى هو منه ، من كمال على في معرفة الحقائق وكال على في  
إنشاء الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذى هو فيه ، وبينى ألا ينظر  
لوجوده وسعيته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذى يجتمع فيه وجوده  
كاه وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويؤول  
عنه التناقض ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التى يمكنه  
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

فإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛  
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتمارض القرآن لا أساس له ؛  
وهو اعتراف شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع  
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يغير  
عن الحقائق الممثلة لا عن الشكليات . ومن نظر بين الوجود الحق لم يشق عليه  
فهم شئونه . ولقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل للتوجه نحو الخارج ، أعني  
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، التقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .  
لكن هذا العقل لا يؤق من العرفه إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من  
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية  
والفلاسفة الذين أرادوا أن يمسكوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطلقوه  
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بد أن فتح للسلون بلاد غيرهم ، وجدوا أمامهم علم عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده السلون من النصراني ؛ ولا شك أن مذاهب للتكلمين الاعتقادية تأثرت بموامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والنعنوسطية<sup>(١)</sup> .

== نحو النفس ، إحدا كالكيا على كات متحررة من فعال التسمية ؛ وقد وجه القرآن العقل الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُغفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ القادرات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حولا ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يبرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية : لأن التحليل بطبيعته لا يقيّد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثية سوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وسبره وتدبره ، وإن شاء ؛ وسأجيب ببنائة ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف للأشياء لا نستطيع أن نقول أكثر من أن للتكلمين وضوا من جانبهم بناء مذاهب تولد للذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية نهي آراء النصراني الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار للكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لا نغطي الصواب، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر. ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير، وليس هو اليوم بالشئ الكثير؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاهاً أكثر مما يتعلمون من الكتب. ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوياً، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً. وأول مسألة أكثر حوثها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار. ولعل مسألة الإرادة لم تبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي؛ وكان هذا البحث داخلًا ضمن المشكلات المتعلقة بالمسيح عليه السلام. أولاً، ثم دخل في المباحث المتعلقة بالإنسان.

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الفنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى<sup>(١)</sup>.

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب القنوسطية أولاً وما ترجم من

(١) راجع ما كتبه للرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القنوسية، في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م، ص ٣٤٧ والصفحات التالية. على أن البحث في القنوسية حدث أيام النبي عليه السلام، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنفصاً بسبب ضرورة فلسفية لعل الإنسان، كما يقول ماكدونالد. راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٧، وجولفزهير في مجلة جمعية المفسرين الألمان 302.402 (1908) L.VII S. ZDMG، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي. ويرى جولفزهير (المحاضرات ص ٧٢، ٧٤، ٧٦ من الأصل الألماني) أن مفاد حركة القنوسية يرجع إلى محاولة البيهقيين بين تصور الفرقان.



الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع اللؤثرات النصرانية المصطنعة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

## ٢ - علم الكلام<sup>(١)</sup> :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كنايةً أو شقاًها ، على غلط متعلق أو جذلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »<sup>(٢)</sup> ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على عمالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يستبر أصولها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائمه يسمى فقهاً ، ثم مُنحت للاعتقادات باسم الله الأكبر ، وخصت الصليبيات باسم الفقه ؛ وسميت مباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات - تسمية لبحث بأشرف أجزائه - أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في العرصات كالمتعلق في التلخيصات ، أو لأنه كثير فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكن في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عده ، كما يقال في الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام » ( شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأحمسي ص ٤ طبع طهران ) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم لها من فنون « مهم بالمتعلق ، والنطق والسلك مفردان . ويقول المهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تضاد لفظ « كلام » بمعنى ناظر أو جادل . وليرجع الفارسي إلى كتاب اللوائف لشمس الدين الأيمى ( ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، وللعلل ( ص ١٨ من طبعة ليتربج ١٩٢٣ ) ، وليراجع أيضاً مدق فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للشيخ س ٧٧ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يشيخ للؤائف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : « الكلمة أو الفكرة » ، ولا أخرى ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا اللعام المقابل اليوناني لفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو لفظ خارج بالصوت أو لفظ أو فكر داخل في النفس .

عبارة ندل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik ( = الجدل في المسائل الاعتقادية ) أو Dialektik ( = الجدل ) فقط ، وسنرجع فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « للتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على التكلمين الذين يخالفون المنزلة وتبعون مذهب ( أصحاب الحديث ) أهل السنة<sup>(١)</sup> . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ التكلمين بـ Scholastiker ( مفكرين مدرسين ) أو Dogmatiker ( منهجو العقائد للقبولة مقدما ) والحق أنه على حين كان الجدل أدول من للتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يعملوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

أما أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛ وقد شدد في التفكير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية السلبية إلحاد<sup>(٢)</sup> ، لأن الإيمان عندكم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه الرجعة والمنزلة من أنه هو العلم والمعرفة<sup>(٣)</sup> بل إن هؤلاء

(١) يمكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المنزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور للمنزلة واعتقاد على العقل على حد خرجوا به من الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التمييز في الدين للسنغريسي ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣ ( طبع بعد ذلك ) : « وما اتفقوا عليه ( المنزلة ) من فضائحهم أن المبدأ لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقاده ويقدر فيه على تحرير الدلالة ويستكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما للرجعة فمن العلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — ولحق مفاصلهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٧ فاصحها

الأخيرين كانوا يتمتعون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل <sup>(١)</sup> .

### ٣ - المفترقة وخصومهم :

كثرت الآراء واختلقت مذاهب الأمويين <sup>(٢)</sup> ، وزاد حددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدرج مذاهب كلامية متسقة ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء القدرية ، وأنشأوا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام لأأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة لقتل واضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا محصين لقائد الناس ، يُحارون السيف محل الحجة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقومون ببناء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أكل ! فأقول ، ثم قال له : أدر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والموارج والرجسة والعمرية الثقاتين بحرية الاختيار ، وفيه أنشأوا لهم أسس وأسس بن عطاء ( توفى سنة ١٣١ هـ ) مذهب المعتزلة .

مذهب في العقائد<sup>(١)</sup> . وعلى الجلة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تختلف مذهب المذقة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية ؛ وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يصورون النفس جسماً أو يصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التلاميذ والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين ، ذ. هـ ، ذات الله اعتقادات كثيرة غلطية معجوجة لا يستجيبها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتنقسم به الرجال في الشرق<sup>(٢)</sup> .

ومن للتسهيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

---

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب للفترة ، وأكبر من قام بذلك في هذه الوقت ، المارث بن أسد المحاسي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالقبية أو الحيسة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه محترمين من تأويلها ، بعد الطعن بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى خطأ شتياً ، وهو لا يجوز في حق الله ، فهم أن آخرين من خلا القبية وبنى أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، لجعلوا لله صورة ذات أجناس وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال وللصالحه ؛ وحكى عن داود الجرجاني أنه قال : أظنوني من التريج والعبية ، وسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل جسماً وروحاً وروحاً ، وقال إن له غرفة سوداء وهدراً حديد الجلود ؛ بل أخذ هؤلاء الحيسة من اليهود تشبيههم الفيليط ، فأثروا بأفراء ضالة لا تعلم على عقل ولا علم ، ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر اللال والحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية<sup>(١)</sup> . ويكفي من ناحية تاريخ الفلاسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

#### ٤ — افعل انفساني وافعل انفسى :

كانت أول مسألة يتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدّر له . وكان التقديرية ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخصّ قلب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تدهكروم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويبقيه على حسب عمله ؛ وهم يستوفون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أي الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته<sup>(٢)</sup> .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، والرجعة إلى حد ما .

(٢) إن أصول المعتزلة الحقة للمصنوعة هي : (١) التوحيد ، يعني إنكار الصدوق المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، وذلك حاربوا التنوية من الفرس القائلين بعبدين هما النور والظلمة ، كما افكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد للهيبة الذين يحسبون بظاهر بعض آيات القرآن فيعبدون الله الإنسان أو بالجناسيات ؛ (٢) العدل يعني أن الله عادل وأن عمله يقتضي ، ما دام قد كلف الإنسان ، أن يعمل له قدرته ولوائقه ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأنفائه المشيول منها ولا يكون قد دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفعل كل شيء بما في ذلك أنفاله الإنسان بحيث يكون الإنسان عبداً كأي شيء في الطبيعة (٣) الميزة بين المزلين ، يعني أن صيرت الكسبية في منزلة بين الكسك والإيمان ، وهي منزلة الفسق ، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكسبية والرجعة الذين اعتبروه مؤثماً (٤) التوحيد والتوحيد ، يعني ضرورة إثبات الطبع وسالبة الفاسق إن لم يقب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي مجاهدة كل من خالف حكم الله وأمره ونهيه — وهذه الأصول قد بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأفعال وأن أفعاله تنصبي مع الحكمة وأنه يفعل الخلف والوعظ لا بالقسوة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب يحفظها أهل اللغات  
أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، ( انظر ب ٤ ف ٢ ق ١ ) ؛ ففي النصف الأول من  
القرن العاشر ( الرابع المجري ) كان للمتزعة يصدرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ،  
وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتصل في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المتزعة إلى القول بالاختيار ليشعروا أن الإنسان مسئول ومحاسب على  
أفعاله ، ولينفخوا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصم .  
الإنسان ؛ فالإنسان عديم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه <sup>(١)</sup> ؛ وليس خالق  
للأفعال فقط ، بل من المتزعة من كان يشك في أن القدرة على الفعل بالجملة  
والاستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هنا نشأت مباحث كثيرة دقيقة  
يصحبها ضد فكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تصل بالاستطاعة التي  
يختلفها الله في الإنسان : أي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة  
عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يقال أن تكون عرضاً  
( انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٧ ) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى  
عنها الفعل بالإطلاق .

واضلل النظر العقل من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال  
الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله  
أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت  
التوى الفاعل للولادة في الطبيعة وسائل أو حلا ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولوا  
بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة فعلتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر كلال ص ٣٠ ، والنظر كرام في الاستطاعة في حالات الإلهيين للأعصرى  
والمثل والعدل ص ٣١ — ٥٦ ، وكتابنا عن إبراهيم النخعي ص ١٨٤

الله ر بن سُبَدَات حَكْمَتِهِ ؛ وكما أن قُدْرَةَ اللهِ المُنْفَعَةُ يُقَيِّدُهَا في الأَفْضَل تَنْزِيهِهُ عَنِ الشَّرِّ أَوْ عَدْلُهُ ، نَهْنَأُ تَقْيِيدُهَا حَكْمَتَهُ .

بل لم يخلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا تزي في كل شيء إلا إلى الأفضل ؛ فالشر ليس ممنوعاً لله ولا سراً<sup>(١)</sup> . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله<sup>(٢)</sup> ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضي النقص ويناقض كمال ذاته<sup>(٣)</sup> .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يحاط بها يخلق جميع الأنفال<sup>(٤)</sup> والحوادث ؛ فنفروا من رأي المعتزلة ، وشبههم بالمجوس القائلين بالاعتين<sup>(٥)</sup> .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر للثلث ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الحذيل الملاف ، فنهى أن الله قادر على فعل الضرر والفساد ، ولكنه لا يفعلها لخبها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النخاس ؛ فانه عنده لا يوجب بالقدرة على الضرر ، ومذهب أنه لما كان النفع مئة ذائبة للنبيح ، وهو النافع من إضافة الضرر إلى الله فلا ، في تميز وقوع النفع منه قبح أيضاً ؛ ولما افترضوا عليه بأن مذهبهم يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يشاء أجاب : « إن الذي أئتمنوني في القدرة يؤسكن في الفعل ، فإله عندكم يستعمل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . وعبد الهادي الأسدي الذي أمدت بالنظام إلى هذا القول مبسوطاً في مواضع كثيرة من كتاب الاتصال للخطاط ، وفي كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) للثلث ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أماله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتشرى الحديث في أن القدرة ( القائلين بقدرة الإنسان على أماله وخلقه لما ) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يحلوا الإنسان خالقاً لأنفسه ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فحبسوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودورها

### ٥ - التراث اليوناني

يوضح مما تقدم أن فكرة المنزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي نجعل هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تاكيداً جازماً<sup>(١)</sup> ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة<sup>(٢)</sup> . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها للكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر<sup>(٣)</sup> ، ومن بين هذه الصفات أوتيت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً يفتي منهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد<sup>(٤)</sup> مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثلاث عند النصارى ،

(١) آيات التوحيد في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في التوحيات خمسة وصف لله بكل صفات السكالك ووصفه على سبيل المجاز به دلت على الإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً لنم العقائد النصراني ما دامت بكل هذه الصفات الواردة في القرآن

(٤) اللسان ص ٣٠ - ٣١



لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات<sup>(١)</sup> ؛ ولكي يخرج الممتزة من المأزق حاولوا أحياناً أن يحصلوا بعض الصفات من حيث المنى فرما لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة<sup>(٢)</sup>، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً لذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يحصلوها عين القات<sup>(٣)</sup> ؛ ويكاد هذا القول أن يفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نجد الله لسوف ينفى الصفات ويقول : الله عالم بذاته ، نجد للتكلم من الممتزة يقول : إن الله عالم يعلم وعلمه ذاته<sup>(٤)</sup>

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يطلّ الأوهية من معانيها ؛ ذلك أن مذهب الممتزة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كقولهم بأنه ليس كقوله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استصكروا

(١) أثبت النصارى الأقسام الثلاثة على أنها صفات ؛ فإلا جاء في كتاب مصباح الطلبة وإيضاح الخمسة لأبن البركات المعروف بابن كبر ( ط . بريس شن مجرمة Petrolologia Orientalia, XX, p. 634 « فصل في القات ومعاني الصفات : ذات الباري تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقسام ، وهي يميز عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الابتناء ، فللروح ، أمي القات ، واحد ؛ والجوهر ، أي الصفات المميز عنها بالأقسام ، ثلاثة ؛ والجوهر عالم بذاته ، والأقسام ثلاثة بالجوهر » .

(٢) للثلث من ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو المنيل اللاف . راجع للثلث للمهرستاني ص ٣٤ ، ويجوز للمهرستاني ( نهاية الأقسام ص ١٨٠ ) والأخرى ( مقالات الاسلبيين ص ٤٨٣ ، ٤٨٥ ) أن أبا المنيل أخذ هذا الرأي من الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في المثل ص ٣٤ . ثم إن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذات موجوداً ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، لما على حيلها معنى ليست موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق كل شيء استمساكاً شديداً ، ودفعوا إلى أننا نستطيع أن  
نستدل على الله بمصفواته ، وإن قلنا ما نعرفه عن ذاته .  
على أن المنزلة وخصوصهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق قبل من أنصاف الله  
لا يشرّكه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشدوا في محاربة  
القول بقدّم العالم ، وهو قول كان دائماً في جميع بلاد الشرق ذيوماً كبيراً ،  
تؤيده فلسفة أرسطو .

#### ٦ - البرهي والفعل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يمتدّون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛  
وربما كان القول بقدّم القرآن للنزل على النبي متابعاً لمذهب النصارى في الكلمة  
(Logos) <sup>(١)</sup> . ذهب للمنزلة إلى أن الاعتقاد بقدّم القرآن إلى جانب قدّم الله  
شريك ، وذهب بعض الخلقاء - معارضين لذلك - إلى رأي المنزلة ، فأعلنوا  
القول بخلق القرآن حقيقة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبه على رؤوس  
الأشهاد . ومع أن للمنزلة أرادوا بالتعلم هذا الرأي أن يكونوا أدنى إلى أصول  
الإسلام الأولى من خصوصهم ، فإن الأهم أيدت هؤلاء الخصوم ، وكان وزع

(١) أغلب الظن أن لقاء الكلمة للصفة بخلق الفركان أو قدمه هي فرع لكلمة قدم  
الصفات ؛ فلما كان الكلام صفة قديمة قد كان الفركان أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ،  
أما من خلق الصفة القديمة فهو زنى قدم دليلها الخارج . هذا ما يميل إليه جولفزيهر وعارفتان  
أيضاً : المعاصرة ١٠٩ ، ودين الإسلام للمرتان ص ٤٧ وكلاماً بالألمانية . أما ما يميل إليه  
بكر (Zah 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦) وفي حالة من  
مادة كلام في عبارة (اللاهوت الإسلامية) من تأييد نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن ما يصف  
ذلك وجود خلاف لغيرهم في نظرية الكلمة ونظرة قدم الفركان . وقد يكون لنظرية قدم  
العالم وتعيين الصلابة منذ أول عهد العرب بالسكر القلبي بين كلام قس وكلام فضل أثر في  
القول بقدّم الفركان أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهتدى إليه النظر العقلي ؛ وَدُرِيَ كثير من المُنْتَزَعَةِ — رعاكم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يُؤَوِّنُونَ القرآن حقّه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم ، تأوَّلوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المُنْتَزَعَةِ كانوا يعمِّون على العقول أكثر مما يعمِّون على نصوص القرآن . وقد نظر المُنْتَزَعَةُ في الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالصالحات الدينية عند التُّرْس والمنهدة والآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى سريّة فِطْرِيّة عقلية توفِّق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان جِلْداً فِطْراً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يرفقه ، وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الحياة الطبيعية أو العقلية للعارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان<sup>(١)</sup>.

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المُنْتَزَعَةِ مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه لللطيفة ، فخرجوا ذلك من إجماع الأمة الإسلامية ، وتبنّوا بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .

وكانوا أول أسهم يتحفّلون بالإجماع ، وأرادوا أن يحطوا رأيهم إجماعاً ، لما

---

(١) أهل المُنْتَزَعَةِ على أن للعارف كلها سطوة واجبة بنظر العقل ، وأن النظر العقلي يؤدي إلى معرفة الله وكذلك شكر الله وسرعة الحسن والفتح تحب ممرتها بالعقل ، وإباح الحسن واجتناب الفحش ، كل ذلك واجب على الفسّك حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شئ من هذا ، استوجب العقوبة . ويحول الفهرستانى بعد كلام الجبالي ( — ٣٠٥ ) وأبته أي حاشم ( — ٣٢١ ) بهذا النصّ المتقدم : « وأبنا شريعة عقلية ، وردّها الصريحة للتبوية إلى عذرات الأحكام ومؤنجات الطاعات التي لا يضطرّ إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فسّك » ، أما إرسال الرسل فهو عند المُنْتَزَعَةِ لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على التّزعة العقلية الثالثة على المُنْتَزَعَةِ والتي حلّهم يعمرون هذه الحياة العقلية . للعل من ٢٩ ، ٣٠ ، ٤١ — ٤٠ .

كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتشد أزهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلا ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون منهم ، وهو أن استبداد الجملعات البشرية قبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استبدادهم قبول مذهب يقوم على العقل .

### ٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه المقدمة يصبح أن تناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية<sup>(١)</sup> .  
ولنعلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف<sup>(٢)</sup> القى توفى حوالى منتصف القرن التاسع الهلالي<sup>(٣)</sup> ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أول لفكرين الذين أفسحوا لفلسفة مجال التأثير في مفاهيم الكلامية .

---

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلى من هيوخ المعتزلة إلى ما الله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب القوة عند المسلمين القى ترجمناه عن الألبانية ، ففيها للكتبة عن شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء التتال للتوفى سنة ١٢١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة المهيمنة إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أجهت حرية الإرادة على أساس نفسى وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الملقى والهدى القى من هاء أن يقتضى الحرية والقدرة وأنه أجهت حائرين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالتى يمرض للانسان من المرض والماتية ، وفائرة القدر خيره وشره من الانسان ، ككفمال الانسان القى يسلها من قصد وإرادة — راجع مفاهيم الواسعية في اللل والنحل للعمريستانى وكتاب مذهب القوة . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى في أول خلافة للتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كتبة من المؤرخين ؛ وليرجع القارىء إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ، وللواضع مينة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب القوة عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر على محمد سيلا لتوفيق بين الطرفين : فيقول إن الله عالم بسم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ؛ وهو يسمي هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله<sup>(١)</sup> ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه<sup>(٢)</sup> ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن تأثروا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً يبنى عنهما الصفة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يمتنعون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً<sup>(٣)</sup> .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة ( قول الله لشيء : كن ) التي تُعتبر من الإرادة الإلهية حادثة لافى عمل ، وبأن الإرادة تتأخر المرئيد وللراد<sup>(٤)</sup> . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق والأزلى وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات للمبكرة من الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه النُشُل الأغلطونية أو حقول

(١) للال ص ٣٤ . ويقول الصهرستاني أن أبا الهذيل أخذ وأيه من الفلاسفة ، وصرح الأعرى ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول ) أن أبا الهذيل أخذ رأيه من أرسطو .

(٢) عند أبي الهذيل أن الله جميع بصير ، حتى أنه سيسع وسيصير — للال ص ٣٦ :

(٣) زاد الصوفية حصة سابعة لرؤية الله . ( المؤلف )

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأعرى ٣٦١ — ٣٦٢ ، ترى خلاف هذا .

(٥) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأجل ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرق أبو المذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لا في محل ، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر وحى ، ويقوم بعمل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الثاني ، ولا تكون الطاعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا في هذه الحياة . والأمر والنهي بما يطولون عليه من تكليف يستزمان القول باختيار الإنسان وقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما القرار الآخرة فلها ليست دار تكليف شرعى ، فيها اختيار ، وكما شئ فيها راجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهى بانتهاء العالم ، حيث يردُّ عليه السكون الثام<sup>(١)</sup> . وذلك لا نظير أن أبا المذيل كان يقول بالهت الجسدى<sup>(٢)</sup> .

ويفرق أبو المذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية العقلية ، وأفعال الطبيعة ، أى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح<sup>(٣)</sup> ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) الظل ص ٣٥ ، وإنما قال أبو المذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الثام ، لأنه لم بأن الحركة أولاً تتباعد عنه ؛ ولأنه دعا إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدم هه وسهه وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تدلُّ عن حركة لا إلى أول ينال القدم الذى أراد أبو المذيل وتبينه النظام أن يثبت هه وسهه . وقد ظن أبو المذيل أن بناء الحركات لا إلى آخر ينال ما يجب هه من بناء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وفورود السكون عليهم . ولقد رد عليه الأسكف والنظام ؛ ( الانصار ص ١٣ - ١٤ - طرن التهاات لفرزالي ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧ ) وراجع صديرتنا لرسائل الكندى القليلة الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ - ٣١ .

(٢) لم أجد فيها قرأت ما يجب هه ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وجهه انكسار الهمت الجسدى .

(٣) ظل ص ٣٥ .

إذا فلتناه من غير سر ، وهو من كتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فتيقن من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق القطرة .

والإنسان مكلف بإحبات القطرة والنقل ، وقبل ورود الوحى ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والسدق ويُعرض عن القبيح كالكذب والخبث<sup>(١)</sup> ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبى المذنب قادر على ذلك .

#### ٨ - النظام :

ولأبى المذنب مفاصل أصغر سماً يلتصق بالنظام للوقوف سنة ٨٤٥<sup>(٢)</sup> ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بين . هذا الرجل مفكر جدير بالقدرة ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسع العلم ، خواص على الدقائق ، مأمون اللسان ، قليل الزينج ، جيد القياس ، ولكنه قليل الثبوت من الأصل الذى يقبى عليه ، فكان يقبى على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل مير . وكان أهل عصره يصدونه مأفوناً أو زنديقاً ، وكثير من أقواله مستند مما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنبأه قليس وأنكشافوراس . ( انظر أيضاً أبى المذنب ) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر<sup>(٣)</sup> ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) لليل س ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار بن حازم البجلي المعروف بالنظام للفقهاء (٢٢١١ أو ٢٢٣١ هـ . انظر مرجع السيوطي لابن خزيمة ، وميقات النوارخ لابن خاكر س ٦٧ ب . من خطوط المكتبة الأممية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أولى ما قيل عنه ؛ وله جيد النظرى تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) لليل س ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لهنه ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،  
والآن فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من  
الجلود والجمال؟<sup>(١)</sup> .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من  
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وصِفَ بأنه مرید لأفعله فعنى ذلك أنه  
خالقها ومنشئها ، وإذا وصِفَ بأنه مرید لأفعل عباده أو لتويع أمر فعنى ذلك  
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مخبر<sup>(٢)</sup> .

وعنده أن انطلقَ فعل واحد ؛ فأنه خلق الدنيا جملةً ، أمضى أن الموجودات  
تخلقت كلها ضربةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كاملاً في بعض ، و بمرور الزمن  
تخرج أنواع المادّن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها<sup>(٣)</sup> .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ( انظر ب ٢ ف ٣  
ق ١٢ ) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يسلل قطع مساوية متطابقة إلا بفرض  
الطرفة ، وذلك لإمكان انقسام للكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام  
مؤلفة من أعضاض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكأن أبا المذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،  
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن  
النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ، ٣٧ — ٣٨ .

(٢) اللؤلؤ ، ٣٨ ، «الآيات الإسلامية» من ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ .

وكتابتنا عن النظام من ٨٩ فما بعده .

(٣) اللؤلؤ ، ٣٩ ، وكتاب الاتصال ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام من النظام .



بعد أن يزول ضدّها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيّر في الكيف . ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام<sup>(١)</sup> .

بل ينسب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابه البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإدراكات سوى حركات النفس<sup>(٢)</sup> .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يفكر خبيثة الإجماع والقياس ، ويعوّل على قول الإمام المصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يميز في رأيه أن يجمع للسودان كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة<sup>(٣)</sup> .

والنظام بشاطر أبا الهذيل رآه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل<sup>(٤)</sup> .

وهو لا يقول بأن القرآن مُشجّر في نظمه ، بل الإيجاز الخلف للقرآن عند

(١) الملل س ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يمس بالأمراض مادة مثل الألوان والطعوم والأرواح أجسام لطيفة ، وهو لا يثبت إلا مرضاً واحداً هو الحركة ؛ ولأن رأى النظام في المرض هو الذي دعا اليأس لك أن يترموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أمراض .

(٢) الملل س ٣٨ .

(٣) أصول الدين للعلامة س ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وأوّل مختلف المحدث لأن فتية التينوي طبع بمصر ١٣٢٦ س ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانصار س ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل س ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصري محمد من الإيمان بتمه<sup>(١)</sup> .  
ولم يك يقول بالكثير عما يقول به المسلمون من اليوم الآخر ؛ وكان يذهب  
إلى أن حذاب<sup>(٢)</sup> : " انتهى بإحراقها للجسم .

٩ - الجزء ٢ .

وقد انتهى إليها من أصحاب نظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف للذهاب ،  
ولكن هذه الآراء كلها ختو من<sup>(٣)</sup> .

والجاء للثوى م ٨٦٩ م<sup>(٤)</sup> هو اعظم رجل أخرجه لنا مدرسة "نظام .  
كان الجاهل أديبا ظريفا ، وفيلسوف طبعيا ، وعنده أن العالم الحق يجب أن  
يقسم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؛ وهو يصف في كل شيء  
الأهل الطبيعية ، ولكنه يثبت إلى ما في هذه الأهل من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بقله ، وعلى أن يدرك الحاجة  
إلى الرضى الذى ينزل على الأنبياء<sup>(٥)</sup> ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،  
فمن جهة : أهله كلها داخلة في تسع حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علم  
اضطرارى بأنثى من أعلى<sup>(٦)</sup> . ومع هذا فليس الإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل من ٣٩ ، والاختصار من ٢٧ - ٢٨ ، ومفالات الإسلاميين من ٢٢٥ ،  
والوائف للأنبيى من ٥٥٦ - ٥٦٤ طبعه استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه تولى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد ليف على الفقهين ، وفي  
كتابنا عن النظام كثير من تلميذه الجاهل .

(٣) ملل من ٥٢ .

(٤) يسم الجاهل من ذلك قوله : " إن العارف كلها ضرورة طبع ، وليس شيء  
من ذلك من أهال العباد ، وليس العباد كسب سوى : " ، وعمل أهله طباعا ،  
ملل من ٥٢ .

العلم<sup>(١)</sup> . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجلل ، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَها<sup>(٢)</sup> .

وليس في هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا في كثرة تأليفه .

#### ١٠ — معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يثلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويثلب على مذهب المتأخرين منهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة المتزجة بالنطق ، وفي هذه الناحية بوجه خاص نفس تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد .

أما معمر فلا تعرف زمن حياته بالتحقيق ، وإن استدلنا أن نقدر أنه نفي حوالي ٩٠٠ م<sup>(٣)</sup> ، وهو يشارك من قلمنا ذكراً في أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التمدد في ذاته<sup>(٤)</sup> . بل إن معمرًا ينكر

(١) ، (٢) ملل س ٥٢ .

(٣) عاتق في حكم الرشيد ( المنة والأمل لابن الرضى س ٣١ — ٣٢ ) ، ولا شك أن ٩٠٠ م ( أواخر القرن الثالث ) تاريخ غير دقيق .

(٤) لراجع إلى الجلل س ٤٧ — ٤٨ ترى نفس التعلق بهذا الرأي وتقبل العهرستان له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم<sup>(١)</sup> . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً<sup>(٢)</sup> .  
وعنده أن الأعراض لا تنفاهي ، لأنها ، في حقيقة أمرها ، لا تمدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني .

ومسر من أصحاب مذهب الماني<sup>(٣)</sup> ( Conceptualist ) ، فالحركة والسكون والمادة والخالفه ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهني<sup>(٤)</sup> .

والنفس ، التي هي عنده حقيقة الإنسان ، هي معنى أو جوهر غير جسماني .  
ولكن مُعَمَّرًا لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم<sup>(٥)</sup> ، ولا بينها وبين القات الإلهية ، والروايات في هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر مرشد مختار ، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يفسر بالعدم الزماني ، ووجود الله ليس بزماني ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للسفسق الأثاني م . هورتن بحث من المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي ، وقد ظهر في مجلة جامعة المستشرقين الأثاني ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر في سجل فلسفة المذاهب A.S. Phil. الجزء ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هنا ما ذكره التهرستاني حاكياً لمذهب معمر وأما كان يقول إن العرس يقوم بالمثل للمع والأشياء تختلف أو تتماثل لمع ، فالحركة تخالف السكون لمع يوجب الخالفه وهكذا ، ولكن هنا لا يؤخذ منه ما يفعله المؤلف من أن معمرًا قال بأن الحركة والسكون والمادة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني .

(٥) يقول معمر لأن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس يعادى ولا يهوز عليه الحركة أو التحسك أو الماسة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصريف » ( مثل ص ٤٧ ) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعامه ( مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢ ) .

أما أضالعه الخارجية فهي من فعل الجسد<sup>(١)</sup> . (نظر رأي الجاحظ) .

وكان معتزة بتعدد — ومعمّر منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب للماني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن للماني الكلية لا وجود لها إلا في ذهن ، ما عدا أمّ المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) . أما أبو هاشم ، وهو بصرى (توفي عام ٩٣٣ م)<sup>(٢)</sup> فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن الكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والماني الكلية في جملتها ، وسط بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال<sup>(٣)</sup> .

والشك عنده ضروري لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من مُدّج القائلين بالوجود الخارجي<sup>(٤)</sup> .

على أن مفكرى المعتزة تلاعبوا بالبدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع الفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلا<sup>(٥)</sup> .

(١) جرى مسر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد البجليّ التوفيقى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، والمستشرق الألماني هورن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستنصرية الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣-٤ — ٣٧٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات تدرك بها القات كما تدرك الجزئيات بفضل للماني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على القات أو أن تكون هي عين القات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على للكلف هو الشك لأن النظر العقل من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح للواقف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

## ١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع ( الثالث من الهجرة ) نشأت مذاهبُ كلامية تمازض  
مذهبُ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية التي بقي إلى ما بعد القرن  
الماشر ( الرابع من الهجرة ) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين  
مختلف الآراء ، ويقم بناء للمذهب التي عُرف في الشرق ثم في سائر بلاد العالم  
الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup> .

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتخيف من حق  
الإنسان . وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه القاد  
الإلمية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل  
شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فعل لطبيعية ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ  
وتوفى عام ٣٢٤ هـ . كان متزلياً وتقليداً مجيئاً ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر  
الصوفي : كانت للمعتزلة قد رضوا ردوهم حتى أظهر الله الأشعري ببحرهم في أفاق السمع  
ابن خلكان . وللأشعري كتب كثيرة منها : (١) رسالة في استحصان الخوض في الكلام ،  
والعالب أنه ألها وهو ما يراد على مذهب المعتزلة أنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب  
الحدث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق  
على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الفقه (٤) وكتاب البصير ، وفي هذين الكتابين  
الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلق الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه<sup>(١)</sup> .  
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول  
ببحث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم  
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من  
الأزمان<sup>(٢)</sup> .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر  
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يستل في هذا من التناقض .  
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر السكون ، وفيما يتعلق للإنسان  
وبالحياة الآخرة لم يبتد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبيتاً لأئدة للفقين ، وأن  
مذهبه في الكلام كان يرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،  
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات<sup>(٣)</sup> .

(١) للعلل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب للمعمورة . قال الجبرية إن الله  
خالق أفعال الإنسان . وقال للفرقة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن  
أفعال الإنسان هي خلقاً وإبداعاً وإتباعاً للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل  
وتحجده له محته ، والله يخلق له . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى يسي الفلاسفة  
للمسيحيين مثل ديكرت ومالبرانش وجويلينكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،  
وهو أن الله خالق كل شيء . وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن  
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد البائلي والجبلي .  
(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والمبارات والألفاظ للفرقة على لسان  
للأئمة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأول ، وهي مخلوقة حادث ، وسملوها  
قديم أنزل . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جوفزجر في كتاب المحاضرات ( الحقيقة  
والشرعية في الإسلام ) ؟ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة  
الشعور الديني وماجبات الروح الإنسانية في مقابل العقل التجري — راجع مقالة « بين إيمان  
العقل وإيمان القلب » في المجلد ٢٤٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يقول على الوحي للنزل في القرآن ؛ وهو لا يستبر النظر العقل  
للسنقل عن الوحي سبيلا إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس  
قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكنا على ما تتركه الحواس هو الذي قد يتعرض  
للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل  
آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي <sup>(١)</sup> .

فإنه عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم  
بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف  
يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن  
تضاف لله ، لكن بمعنى يُتأخر معنى صفات المخلوق ، ويسمى عليه . والله وحده  
هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الوجود يصدر عنه من  
غير واسطة « دوراً متصلاً » .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية  
كالمعلقة والعرشة ، وبين أفعاله التي يفعلها من إرادة واختيار <sup>(٢)</sup> .

## ١٢ — المذهب الكندي على القبول بالجواهر الفرد :

وأحد نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس العقل عند الأشعرية من شأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من  
الطرف ، ولا يقتضي تحميلاً ولا تهيباً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا أضراراً  
ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع « ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع  
تجب » ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .



في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد<sup>(١)</sup> . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حق الآن غامضاً تمام التوضيح ؛ فقد قال بها التكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان<sup>(٢)</sup> . غير أن تقيّم لهذا المذهب ومواضع بنائهم له تأثراً بما تطلبت مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسا تصدق أن للسليين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للسليين كفافتهم للمسبب في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936.

فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين ، — وقد طورت لنا ترجمة مرية لهذا الكتاب ، وإبراهيم الفارسي المأتمنة التي كتبها له .

على أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور رجح إلى كتاب دلائل الحائرين لابن مبيون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن يان ابن مبيون للمذهب للتكلمين في « الجزء » يان حسن ، وإن كان صاحبه خصاً . وقد لحس الأستاذ ماكغونالد يان ابن مبيون في مجلة Continuous re-creation and atomic time : Irix, 1927, P. 843 ff.

وتجد بياناً لمذهب للتكلمين التلخيص الذي ، كما حكى ابن مبيون ، في هذا الكتاب : Moritz Outman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1886.

(٢) . حاول س . بينيس S. Pines أن يبتس في مفاهيم المنود في الجزء الذي لا يتجزأ . كما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب التكلمين في هذه المسألة . أرجح إلى كتابه المقدم الذكر .

ممثل الدفاع من حق الدين ، وهو كفاح لم تكن لم التَّيَرَةُ فِيا تقلدوا من سلاحه ، وإنما حلهم عليه النّاية التي أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بَدْءٌ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فضلاً للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة من فعل الله الخالق<sup>(١)</sup> ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغي أن يُصَوَّرَ ويُسَمَّى « إلهاً » ، لا « حكمة طبيعية » ، [ أحق مصطلح من الصفات الباطنة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ ] ، ولا « محرّك غير متحرّك » [ كما قال أرسطو ] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [ أو حدوث العالم بعد أن لم يكن ] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفيلسوفى الوثنى القائل بقدوم العالم وبأفصال الطبيعة [ من ذاتها ] .

يقول أصحاب مذهب الجاهل النوى لا يصحراً إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كأن لحظة ؛ ومحل هذه الأعراض المتغيّرة هو الجواهر [ الجسمية ] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ للتغيرات في داخلها أو في خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [ باقية ] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلّاهم : هم يستدلون بتغيّر الموجودات كلّها على وجود خالق

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم ( ج ٥ ص ٨٠ والمفصلات التالية ) لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، في إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن للتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [ الحوادث ] ، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

ولنرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أحق الجواهر ، والجوهر والمرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن تردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميولى ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في القهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في القهن . أما المسكان والمُعظم ، [ أحق الامتداد في الأبعاد ] فتجاوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ ، لأن كل جوهر لا يتخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين للضادّتين ، بما في ذلك صفات السلب . وليس المرض السلبى أقلّ حظاً في الوجود من المرض الإيجابى ، والله يخلق الدم والقضاء ، وإن عزّ وجود جواهر يقوم بها هذان المرضان .

ولما كان المرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم المرض بمرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلّي يُمّ أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات للتشخص بأى وجه من الوجوه ، بل هي معاني ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كانهصال الجواهر الفردة للتشابه . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء للتشابهة

(Homömerien) التي قال بها أنكسافوراس منها إلى ذرات القاتلين بالجزء  
التي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر القردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لها حيزاً ، وهي  
إنما غلاً للكان بالنسبة والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن  
نتصورها فقط ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام التي يشغل مكاناً .

ولا بد من وجود خلاه بين هذه الجواهر القردة ، وإلا استحالَت الحركة  
بكل أنواعها ، لأن الجواهر القردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تمييز فسببه الاتصال والافتصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا  
توجد صلة فعل وانفعال بين جواهر فرد وجواهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها  
آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم ككتلة منفصلة الأجزاء ، لا فصل  
لجزءه ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهدوا لقمهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها  
قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تطبق  
نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن  
يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ،  
كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدّة لها [ ولا  
بقاء ] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين  
كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا  
تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات  
السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

ولكن يخرج المتكلمون من مآزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن<sup>(١)</sup> . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردًا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ للتكليون بمنطق مستقيم يُعزّون العالم المادى للتحرك فى الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن انبعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التى هى فى حقيقتها عبارة عن نقط فى المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها فى هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً<sup>(٢)</sup> ، وليس هناك تلازم ضرورى بين وجود العالم فى اللحظة الحاضرة ووجوده فى اللحظة التى سبقتها مباشرة أو التى تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيّل لنا تواليها عالماً واحداً<sup>(٣)</sup> ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخى المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النخاس ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له فى التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ هذا الزود استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة المادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير التحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثانى . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبهادى ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والمثل والنمل لشمسرتانى ص ٣٨ - ٣٩ ، وذكر للمتركة لابن المرتضى ص ٧٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) مُنبى للنظام أنه قال إن الجسم يخلق فى كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن ينفى وجوده ؛ انظر كتابنا من النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحمل للرازي ص ١١ طبعة مصر ١٣٧٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى المادة هذا الجرى الذي نراه <sup>(١)</sup> ، وهو إذا لم يقطع هذا الجرى بأمر خارق اليوم أو غدا فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قضي فيه على القول بالمليّة هو المثلّ للأشياء الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، وحركة اليد ، وحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار المليّة وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملةً ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بل يخلق الميزان بها في نفس الإنسان ؛ [ وحسبنا ما يخلق الله فينا من علم ] ، ولنا بحاجة لأن نذكر أن أعلم منه ، فهو خير الملمين <sup>(٢)</sup> .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأخرى أن المكتبات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء المادة ، يعني أن الله أجرى المادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب ملامسة النار ؛ مالمسة لا توجد الإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد ملامسة بلا إحراق أو السكس ؛ وإننا كان القتل دائم الروح أو أكثرها دلّ إنه فعل الله بإجراء المادة ، ولذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو الخارق للمادة — شرح السيد على المواقف ص ٤٠ طبع استانبول .

(٢) يرى الأخرى أن العلم يحصل بعد النظر بالمادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٤٤ — ٥٥ . وانظر للسؤال السابعة عشرة من تهافت التلافة ص ٢٧٧ والصفتان التالية .

غير جسمية ، ووجود المقول للعارفة جملة ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المعتكلمين الإسلاميين بوحداية الله للنزاهة عن صفات الخلق وعن أن يكون له شريك :  
وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي نيرة واحدة لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تنبزع بمواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بمجره واحد لا يتجزأ<sup>(١)</sup> .

### ١٣ - التصوف :

على أن أهل الورع من السلف لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يفتروا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية - هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدينية [ والنفور من الانتهاس في الدنيا ]<sup>(٢)</sup> ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشعرية بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبلاذني المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرافي المتوفى عام ٥٥٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفي حلي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في حاشية المجلد الإسلامي لفرى قد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف<sup>(١)</sup> .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المتصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما علميا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما ، وهي تعمل من ذلك أسسها النظرى .

ولم يكن بد من أفضال لما أسرارها ، ومن أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يعلموا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص صريحة سم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكانا يصاب فيه بين الله والناس . ولابد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استمدت بعض هذه النظريات من كتابات منحوة منسوبة لـ *هيروثيوس الأريوطاى* ، ومن كتابات القديس *هيروثيوس* ( *ستيفن برسودىلى Hierotheos Stephen bar Sudaili* ) ويظهر أنه كانت لمذهب التنسك ( *البوچا* ) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد القرم على الأقل .

(١) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف ( المؤلف ) ؛ ولأن خلدون فى مقدمته كلام فى نقاء التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فله خلاف يرجع إليه القار . " صد ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى السكلافى المرقى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعريف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات الهندس ( ١٦ ) رأيا ليقس هو أن الصوفى ساقى صوفى فسمى الصوفى ( *قارن القزوينيات لأبى الملاء ج ٢ ص ١٠٥* ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م ) ، وراجع أيضاً كتاب *الهمم فى التصوف* لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة لندن ١٩٦٤ ص ٢٠ فا جمعها .



ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحسكة بحيث تفاخروا عن شطحات الشمرأ وأصحاب المراجع التحسين .

والتسكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الثلاثة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله <sup>(١)</sup> . وبعد

(١) لعل للؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحوه قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجية إلا الله » . أو قوله :

أنا من أموى ومن أموى أنا نحن روحان حللنا بدنا  
فلذا أجسرتني أجسرتي ولذا أجسرت أجسرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 80, 1981

بجيت منك وبي يا عينية التبي  
دائيتي منك حتى ظننت أنك أنتي  
وغبث في الوجد حتى أنتجى بك هنى

أو قول أبي يزيد البسطامي : « سبحانه ما أعظم شأنه ؟ » .  
أو نحو قول ابن الفارض :

وقى الصحر ، بعد المحر ، لم أكن غيرهما وذاني ، بذاني ، إذا تحللت ، تمجست  
وحى مبارات يذب عنها السم ، ولكن البيض يؤولونها بأنها كلام يقال في حال فناء  
في الله ، فيحكى أنه قبل للجند إن أبي يزيد يقول : « سبحانه سبحانه ! أنا رب الأبي »  
فقال الجند : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ؛ أذله الحق من  
رؤيته إياه ، لم يشهد إلا الحق فكتمته » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛  
والأول هو المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، يعني أنه لا وجود مستثنى بقاءه إلا وجود  
الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بقاءه ولا قاته ولا قوام له بقاءه وإنما هو عند  
« حان » من شؤون الله ؛ وبضمهم يبر بأنه فعل من أفعال ، وذلك يقول جمهور الصوفية  
المحققون إنه ما تم إلا الله وأسمائه وأفعاله ، وهذه حقيقة جيماء ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة القات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد القات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثم نشأ تحليل " نفسى للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

==عندهم حال يتول على نفس الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه المخلوقات هي الله ، وأن الله يتخلّب بها ، فيقول مثل ما تقدم من الملاح ، وصاحب هذا للشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية للناسية .

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على اللّٰه أن " من أنه " هـان " من شؤنه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى حدّ عندم مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين في تطرّفهم ؛ وفي حال القضاء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً : سرّ الجلال رأيته في ذاتي فصغتُ نفسى عند محو صفاتي

ويقول :

فأنا للنفس والفتنة وسامعٌ تنهات نفسى ، التالى والزمزم

والصوفية أشعار في كل من المقامين : ففي مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكان صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى وجوده ما لا حقيقة له ؛ ويؤمنون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير متغيّرة .

وتمّ طاقة من ينسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأعيان والتشكل بها ، وهذا ليس من مفاهيم الصوفية المحققين في شيء ، حال الله من ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عديم هي حالات أو أنواع من الشعور بالذلة والالم .  
 وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس  
 هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في  
 الاتحاد بالمحبيب .

وتذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية  
 الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند  
 المتكلمين خمية القول بانخلق من حيث هو فعل الله وحده ، فقد ذهب عند أهل  
 التصوف خمية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور  
 في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينفذ ما يمثله له انجيلي والحس من أشياء  
 متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمقول إنما يُرَدُّ عنده إلى  
 مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة  
 اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونانيون يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ،  
 ليعرفوا من جمال الالكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيميزون الحواس  
 لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن الطبيعة الإنسانية سُنَّتْها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية  
 الذين تفضوا ألبسهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يخلطون عند  
 بيان أحوالهم ، وحتى سن عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس  
 فوقها درجة .

ولا نوجب بعد هذا أن مجد كثيراً منهم لم يغفلوا بالنظر في علوم العقائد ،  
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شراً منقلب<sup>(١)</sup> .

على أن تنبع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ  
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذ به أهل التصوف من  
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد .

---

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة  
ترفع فيها عنهم التكاليف ، وتحل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين  
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد  
على الإباحية وقد نقلناه من الفارسية إلى العربية — وهو تحت النشر .

## ٤ - الأدب والتاريخ

### ١ - الأورب :

تكوّن شعُرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقّلين عن التّواحد الثابتة المتداولة بين الملأ ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولسكتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأى :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الدينى حتى في أيام الأمويين يضم حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربى القديم ، وكانت تراحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بنى العباس كالنصور الرشيد والمأمون أوفر حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سير الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرّيون إليهم أهل الشعر والأدب ، ويُثدقون عليهم من الطام ما يليق بفضامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفى ، وإن كان هذا التأثير سطحياً في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بوضوح خاص فيما روى عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تعجيدم الشهوات الحسية . ولسكتفاً مجد ، إلى جانب هذا ، حكمتنا ونظرات جدية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربى ، الذى كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزاة والاتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغمضة حسية في تصوير الأشياء ، فنون اليديع للملّة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والتوافيق .

٢ - أبو النخبة ، المتوفى ، أبو العزماء الهجري :

فأما أبو النخبة<sup>(١)</sup> : ( ٧٤٨ - ٨٢٨ م ) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو ذو هذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب والنس ، وفي الحنين إلى الموت ؛ وتتأخص فلسفته في أن يُسيّر الإنسان عقله بمنزلة وارتياح ، وأن يجعل الزهد خيراً وأقرب له من الآثام<sup>(٢)</sup> .

على أن القرن عديم شيء من التهم للحياة ولم قدرة على أن يتفوقوا شعر الطبيعة لا يصرّح الكثير بما أن التماهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا يرضيهم أشار المتنبّي<sup>(٣)</sup> ( ٩٠٥ - ٩٦٥ م ) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكمة والأمثال للأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة التقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبّي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان النمرى المروفي بأبي الحامية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٢ هـ . ابن خنيكان ج ١ ص ٨٩ - ٩٠ . وأبو النخبة من بقى اللوليين في بقعة بشار وأبي نواس . ونسبه كما قال Oestrup دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب . ويلاحظ ألسان في شعره شيئاً من طرفة الحياة وحيثاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا النثر .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المروفي بالمتنبّي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي الملاء المَعْرُي<sup>(١)</sup> (٩٧٣-١٠٥٨ م) فمدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي الملاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التفسيرات المادية الجارية غير المتنازعة ، والتي يسمو إلى منزلة الشعر .

ولو أن أبا الملاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها ( كان خريباً ولم يكن غنياً ) لكان من المحتمل أن ينتج ، كلنوى أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي المادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذّتها ؛ وكان متّبعاً بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين<sup>(٢)</sup> ، وبمزام الغلظة في العلم ، مبيّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجدد .

(١) هو أبو الملاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان الممرى ، ولد بعمرة النعمان في عام ٣٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متفاني أوصى أن يكتب على قبره :

هنا جناة أبي عليٍّ وما جئته على أحد

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بلغة كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :

Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arri, Wien, 1890.

والحقيقة أن أبا الملاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف القوي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص .

(٢) يقول أبو الملاء :

أرى عالماً يرجون عفو مليكهم      بهيول ركن واتخاذ ضليب  
ويقول : تزروا بالتصوف عن خدام      فهل زوتت الرجال أو اعتبرت  
وفادوا في تواجدهم ، فنادوا .      كلهم ثمال من كُتبت

ويكاد أبو العلاء يكون سبواً من اللوحة التي تجمل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط <sup>(١)</sup> ؛ وكان نباتيا ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سَأَلْتُ رَجُلًا عَنْ مَقَدِّرِ وَرَهْطِهِ ، وَعَنْ سَبَبِ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْبَى  
فَقَالُوا : هِيَ الْأَيَّامُ ، لَمْ يُجَلِّ صِرْفُهَا مَلِيكَاً يُفْذِي أَوْ تَقِيّاً يُدْبِي  
أَرَى فَلَكَا مَا زَالَ بِالْخَلْقِ دَائِرًا لَهُ خَيْرٌ ، هَذَا يُصَانُ وَيُجْتَبَى

إنما هذه للذاهب أسبا ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء  
أففقوا أفيقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكر من التقدماء  
أرادوا بها جمع الخطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سنة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحنا وأودعتنا أفانين المداوات

فلفضل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل نوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بي أفضل أهل مصرى لما آثرت أن أحظى ببل  
وهل : وأرحت أولادى فهم في نمة الـ عدم التي فضلت نيم الهليل  
وليبيع القارى إلى أشجار أبي العلاء الطفلية التي معها فون كريمة في كتابه للعدم  
الذكر ، وليبيع خصوصاً إلى لزومياته ، فككاد تكون فيها كل حكمة وأفكاره .



وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء عظماء لم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن ينفسوا الحياة ويحملوا لأنفسهم ثأناً واسماً فيها ؛ وكانهم علماو بمقتضى الرأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادة أتى بما يسر الكثرين <sup>(١)</sup>.

والحريرى (١٠٥٤ - ١١٢٢ م) <sup>(٢)</sup> أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فترى بطله أبا زيد السروجى الشجاع للنجول يملأ أسى حكمة فى هذه الأبيات :

عِشْ بِأَنْفِلِاحِ الْفَاتِ فِي دَهْرِ ، بَنُوهُ كَأَنْدَ يَشْنُ  
وَأِدِرْ قَنَاقَةَ الْكُرْحَى تَسْتَدِيرُ رَحَى الْعَيْشِ  
وَصِيدِ النَّسْرَ الْفَاتِ تَمْدَ رَ صَيْدُهَا ، فَاتْنَعِ بِرَيْشِ  
وَأَجْنِ النَّمَارَ الْفَاتِ تَقْتَبِكْ فَرَضُ فَضْكَ بِالْحَيْشِ  
وَأَرْخِ فَوَادَكَ ، إِنْ نَبَا دَهْرُ ، مِنْ الْفِكْرِ لِلْعَيْشِ  
فَتَقَايِرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْ ذِنْ بِأَسْتَعْلَ كُلِّ عَيْشِ <sup>(٣)</sup>

### ٣ - التراث التاريخى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما عتاز شمارؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برابط جامع لها .

(١) Wer vielen bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب اللغات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالصرة .

(٣) ختام اللغلة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للغات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم  
أولاً الأسر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا  
يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لجرد حب  
الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بفهم الحج وحده . وقد كَوَّن العرب مناهج  
خاصة بهم في تجميع الروايات للأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهاراة  
في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام  
أخرى وعلمت جراً ، على ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من  
كثرة التفريعات والاتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهب  
في منطق التاريخ ، بدا في حين الشرق أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلاحية  
في البناء . ولم يمتص العرب أخبارهم للورثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا  
نظروا ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يميلون عليها لتحويلهم على المشاهدة ،  
وكانوا يرجعونها على حكم الدين ، لأنه قد يسهل أن يسلّم بنتائج غير صحيحة .  
وكان بين المؤرخين جاهلاً قومٌ يذكرون الروايات للتعارضة من غير تشجيع .  
وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون  
في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على  
الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك  
من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة تناولها ؛ ودخل  
في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية الناحية مثلاً ؛ وصار موضوع  
التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال  
بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شق

الوجود ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُتَيزاً لقيمة الإنسان وحضارته ونموات عقله<sup>(١)</sup> .

#### ٤ — السعدي والمصري :

والسعودي للتوفيق حوالي ٩٥٦<sup>(٢)</sup> يمثل هذه العزة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنساني ، ويفهم حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن أيّ من الناس ، أنى وجد ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحده ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن للسعودي بالذي تروقه وتستهويه الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا رافقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الدعية التي استطاع الإبداع فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سبيل وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند السعودى — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يحفل بموضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آكار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

(١) اظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس وابن خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين السعودى المؤرخ الشهير للتوفيق عام ٨٢٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاكر ( التوفيق عام ٨٧٦٤ ) ج ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . واطر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثاني .

وهو يفتننا بأراء الناس ، ويقص علينا ما وقع من حوادث دون تشجيع . على السعدى ( فى كتيبه ) يترك للقارى العيب ربط الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد السعدى عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسى أو القندسى ، الذى نفع حوالى عام ٩٨٥م<sup>(١)</sup> ؛ وهو عالم جدير بالذكر وبظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة المصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى ( انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢ ) أصدق تمثيل ، ولكن له غاية وضما نصب عينيه .

يبتدى المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتحميم ، فياخذ بالم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يُؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصل بمجرد الاستدلال المنطقى ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق مدارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوال البلاد والأمم التى وآها بينى رأسه وصفاً بريئاً من التشيع والتعامل ؛ وكان يتوخى للمارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، وببعضها فى للسكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يحمله فى الكتب .

(١) هو محمد بن أبى عبد الله محمد بن أبى بكر التاء الشافى المقدسى المعروف بالبشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس فى الجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لعالم السويسرى آدم مثر والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ برلمان طويل .

ومن تشبى العبارات الآتية مما يصف القديس به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وامت لي جمه إلا بعد جولاني في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخِدْمَتِي الملوك ، ومجالستي القضاة ، ودَرَسِي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدياء والقراء . وَكَتَبْتُ الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس التُصَاص والمذكِّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمباشرة مع كل أحد ، والتضطن في هذه الأسباب يفهم قوى حتى عرفتها . . . وَدَوَّرَانِي على التخوم حتى حرَّرتُها . . . وَتَفَتَّشِي عن المذاهب حتى عَلِمْتُها ، وَتَفَطَّنِي في الألسن والألوان حتى رَتَبْتُها . . . مع ذوق الهواء ، وَوَزَنُ الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المصيبة ، ولزوم النصيح للسلطين بالحبسة ، والصبر على القتل والنربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رَغَبْتُ نَفْسِي في الجُر ، وطَمَعْتُ في حسن الذكر ، وخَوْفْتُها من الإثم ، وَتَجَنَّبْتُ الكذب والظناني ، وَتَحَرَّزْتُ بالحبج من الطمان ؛ ولم أودعه الجأز والحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :  
 قَد تَقَهْتُ وَتَأَدَّبْتُ ، وَتَزَهَّدْتُ وَتَمَيَّلْتُ . . . وَخَطَبْتُ على المنابر ، وَأَذَنْتُ على المنائر ، وَأَتَمْتُ في الساجد ؛ وَأَكَلْتُ مع الصوفية المرائس ، ومع الخلقاقيتين الثرائد ، ومع النواني للمصائد . . . وَسَخْتُ في البراري ، وَتَهَّمْتُ في الصحاري ؛ وَصَدَقْتُ في الورع زمانا ، وَأَكَلْتُ الحرام هيانا ؛ وَمَلَكَتُ العبيد ، وَحَمَلْتُ على رأسي بالزنبيل ، وَأَشْرَفْتُ مرارا على النرق ، وَقَطَعْتُ على قوافلنا الطرق . . .

(١) أحسن التماسيم في معرفة الأقاليم للقديس نفسه ، طبعة لندن ١٩٠٦ ص ٢ — ٣  
 طرن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويثير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients , II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب القديس لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ في الحبوس ، وأُخِذَتْ على أُنَى جاسوس ، ومُشِيَتْ في السَّائِمِ والتلوج ،  
وَرَلَتْ عرصة الملوك بين الأَجَلَّة ، وسَكَنْت بين الجهال في محلة الحَاكَا ؛ وكم نلت  
الزَّوْءَ والرَّفْعَةَ ، ودُبِّرَ في قَتْلِ غير مرَّة ؛ وكُسِيت خِلَعِ الملوك ، وأُمرُوا لِي  
بالصَّلَات ، وهَرِيت وافْتَضَرَّتْ مَرَات <sup>(١)</sup> .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصور لأفئتنا الشرق رجلا مخلصا لما ورث  
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئنا إلى التأمل ساكنة إليه ؛ ولكن هذا  
التصور غير صحيح تماما ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من  
ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى  
الاستعواذ على ما كانت في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره  
العقل الإنساني .

---

(١) أحسن التفاسير ص ٤٤ .

## ٢ - الفلسفة الفيثاغورية

### ١ - الفلسفة الطبيعية

#### ١ - مصادرها :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبفراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين الفلاسفة وسوادم ؟ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئة حران<sup>(١)</sup> ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس اللوك ، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المتقنين وأنصاف المتقنين . وكذلك أخذت أجزاء مفترقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نُسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطنعٌ بشايم أفلاطون ، متمزجةٌ بالمذهب الفيثاغوري ، وبشعائر الرواقين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد نشوَّب الإنسان ، بدافع من زعة التدنُّس ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما عديم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا

إليها . وانظر تصديرتا رسائل السكندى الفلسفية ( الجزء الأول ) ص ٣٦ - ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم القرائض<sup>(١)</sup> ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العيادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ ونتجلى في هذا زعة غيرتها للسعوى أدق تمييز ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانُ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرقيق والوضيع »<sup>(٢)</sup> . بل يروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذها ضالتك ، ولوين أهل الشرك »<sup>(٣)</sup> .

## ٢ - علوم الرياضيات :

وفينغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة للذهب الفيناغورى الجديد . وكان يُقال إن الإنسان لا يكون ديسوفاً ، ولا طيبياً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات<sup>(٤)</sup> ، كالحساب والهندسة والفلك

(١) في الأسبوع في المرات

(٢) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ - راجع تصديراً للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل ص ٨٢ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا أنه ما يعرفه الكندي (ص ٧٠٣) « ويدعى لنا أن لا نسعى من استعصان الحق واقتناء الحق من غير آتى ، وإن آتى من الأنتاس القاسية عنا والأمم البائسة لنا . فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق .. بل كل يعرفه الحق » والسكندى أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الكندي قسم ٣ ص ٥١ على والجزء الأول من رسائله ص ٣٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ .



والموسيقى . وكانوا يضعون الباب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تنطقاً بالحس ، وأحرى أن يكون العقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يسر للخيال التلاعب التريب بالأعداد . ويدعى أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يصدر كل شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق التدبير<sup>(١)</sup> ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد المال على العناصر الأربعة وغيرها ، مكان خاص عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السالفات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً حيناً وقد أصحح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي متبعي المبالسين .

وأدى التنجيم إلى آراء تمارض العقيدة الدينية ، فلم ينل تأييد حمة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند للنجم فهناك عالمان : عالم علوي ، وعالم سفلي ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فلك القمر من موجودات مؤدباً إما إلى ظهور علم فلك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مادته الأوهام ، ولم ينتج من أوهام النجيمين النجاة النائمة إلا قليلون ؛ لأنه طامه

---

(١) راجع لفرعنا لكتاب الكندي في القصة الأولى ، من رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت البيهقي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِع كل شيء ، ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطرًا على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل القى لم يَنْلِ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَرُ بما في أحكام النجوم من سخف بما كان ذلك على الباحث المتقف؛ فقد كان يشقُّ على المتقف أن يتنلب على ذلك؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم] ، فسكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لقفل لاوى السماوية ، ونور منبث من النور العادي ، وصدى للانسجام الأزلى بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لقول الكواكب والأفلاك تَشْخِيلًا وإرادة ، فقد اعتبروها موكلة بالناية الإلهية ، ونسبوا الخير والشر إلى قفلها ، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيها على وجه الأرض طَبَقًا لتواميس ناتجة .

ولا ريب أن بعض كانوا يرتابون في هذه الناية الثانوية للوكل بها للسكراب ؛ وهم في هذا يستندون إلى أدلة مرجحها التجربة الحسية والمقل ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السيدة عقول مفكرة مجردة منزهة عن التشكيل والإرادة ؛ فهي منزهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهًا إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

### ٣ - العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيرًا من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناولاً علمياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب للوروثية .

و نحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها .

وقد أرادوا أن يَتَمَقَّقُوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قُوَّة أو فيضاً من النفس الكُليَّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتنع السحرة ما لطلبتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدلُّ على حالته النفسية ، بل حاولوا تحليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب الرفافة والنبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكُليَّة للعالم وما يُتَّجهُ له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين سرها كزها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعضُ مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردُّ ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تكف العلوم الرياضية ، وهي للسما علوم التمهيد ( العلوم التعليمية ) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهِّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قِدَم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالتنبؤات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنسكارهم لا تتغيَّرُ تردُّ ،



الإنسان في لته وعقيدته وأفضاله طبقاً للقياس البني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتدارى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس العلم بقصر الرائق ( ٢٢٧ - ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ - ٨٤٧ م ) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث ، بناية كتاب الجالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة للأئمة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يدرك بأوائل العقل ، أو هو يؤخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي<sup>(١)</sup> .

#### ٥ - الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي للنهوض عند علماء القرن التاسع ( الثالث المجري ) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس ، وقيمت إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور ( المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م )<sup>(٢)</sup> .

(١) محمد الفارسي هذه المحاورة مبسطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب للمسلمين غير مدافع » ، كما يقول مساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد تربت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتنازع حتى القرن السابع عشر . يقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وقته خلافاً ، يقول البيهقي مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه قد بالى لثمة شبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها نحو من شبان ٣١٣ هـ . ويقع الصفدي في كتابه « نكت المبيان في نكت المبيان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي ويطالع للي مرقها فليرجع الفارسي إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في حاضرة للعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصم فيه =

وُلد الرازي بالري ، وقد تنفّث ثقافة رياضية ، ثم اتّبل على تعلّم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان ينفّر من علم الكلام<sup>(١)</sup> . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخليلية ، في كتب القياس . وبعد أن تولى تدبير بیمارستان الري وبتداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسماعيل الساماني<sup>(٢)</sup> ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعزِّم صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يؤثّر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون ووعّتها بطون الكتب ، ويمتبرها خيراً من

---

== مقداراً كبيراً الرازي : ويسمى *Beiträge zur Islamischen Atomentehre, Berlin* ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالبرية . على أن ب . كراوس قد نشر الجزء الخامس "رد على الرازي من كتاب أعلام النبوة" ، وهو مؤلف إسماعيل بن أبي حاتم الرازي — *خر مجلة Orientalia* التي تصدر بروما ، علم ١٩٣٦ ، ص ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة لبيروني في فهرست كتب الرازي ( باريس ١٩٣٦ ) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتأريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ( طبعة برلين ١٩٤١ ص ٥ ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؟ وفي هذه الرسالة سمى كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، متضمناً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوظف في علم الكلام ، ولا علم غرضه الأصلي ، فاضطرب لذلك رأي ، وهكذا آراء — خيفة ، ودم أقواماً لم يفهم منهم ولا هدى يسيلهم ؟ وهو إلى جانب قصيره في الدين كان يكيّد للأديان حياءً ، وكان يطمح في النبوة ؟ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي السليب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في السماوة والهدا البشير ، فليخرج القاري إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطمح في الأديان والتبوت يعتقد — إيماناً لذهبه في حدوث العالم وفاته — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات السادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحَصَّها التجربة<sup>(١)</sup> .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صفة<sup>(٢)</sup> ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تنافيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُسْتَفْت من خلال للمامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد لطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس<sup>(٣)</sup> . ولم يكن الرازي ينفصل بأوامر الشريعة كتعميم الحظر وما إليه . ويظهر أن زعته الإباحية<sup>(٤)</sup> هي التي أدت به إلى التناؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير<sup>(٥)</sup> ، وهو يعرف اللفة بأنها ليست سوى الراحة من الألم<sup>(٦)</sup> .

(١) لوجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يجمع مريضه الصحة وبريقه بها ، وإن لم يبق ذلك ، فزاج الجسم تأيم لأخلاق النفس .

(٣) لرازي كتاب في الطب الروحاني قام بشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه سائد عن سيرة الفلاسفة ، تألب في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية ( نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٢٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي ) ، وقد فيه فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » ( ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦ ) « الرازي كتاب مشهور وصح به بالإلهيات ، ضمنه من حذيان وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتكبه ، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا تأملت بين راحة الإنسان وقاته في مدة راحته لمع ما يصيبه من الآلام والأوجاع المعبة والمعات والمزائنات والأنكاد والأحزان والتكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، قيمة وشر عظيم » .

(٦) آخر كتاب زاد للمفسرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللفة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان انشغالها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُنظِّم شأن أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكلِّف نفسه مشقة خاصة للنسج في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها<sup>(١)</sup> ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحاب أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة<sup>(٢)</sup> ؛ ولو أن الرازي هذا وجد من يؤمن به ويُعِمُّ بناءً لكان نظرية مُثيرة في العلم الطبي .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان اصاصروه ينسبونها إلى أنكسافوراس وأناذوقليس وماني وغيرهم . ورأس مذهبهم خمس مبادئ قديمة هي : الباري تعالى ، والنفس الكلية ، والميولى الأولى ، والكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الميولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم للكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل ، سبب

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصنعة والباطن عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لطلهري الدين البيهقي ( غياثوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧ ، وهو تنسخة صوان الحكمة التي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ ) أنه ترك الكيمياء واضصرف للعب فأفاته .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المسمى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تلمس الفلسفة القديمة للوروثية ، وهي تشبه ما ذهب إليه لينتير في القرن السابع عشر .



الكائنات الحية وقدرتها على إتيان الصنعة يدك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه<sup>(١)</sup>.

ومع أن الرازي كان يقول بتقديم للبديء الحجة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نور روحاني خالص بسيط ، وهو الميول أو الأصل الذي تتقوّم منه النفوس ؛ وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمى هذا الأصل النوراني أو الميول النورانية ، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس ، بالقل أو النور القاطن من نور الله . ويتبع النور ظلٌ خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة .

على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب ، هو الجسم ، ومن ظله تكوّنت الطبائع الأربع ، وهي : الحار والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

---

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة لبيترج ، ١٩٢٥ م ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التي لعرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الحجة ؛ فله رأى خاص في الميول ، فهي عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الميول للذاتة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الميول لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الملاء توسطها ؛ والملاء عنده جوهر موجود للفصل ؛ ويعلل الرازي اختلاف كميات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام . والرازي أيضاً مذهب في للسكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلي ، هو بمثابة ماء يجرى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارفع ما فيه ، ومكان مضاد أو جزئي ، يتلاقى بالتسكن فيه ؛ فإذا لم يكن للتسكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ؛ فهو : زمان مطلق ، هو للذة والدمى ، وهو قديم ومتحرك غير لايت ؛ وزمان محصور ، هو الذي يعرف من توهم حركات الأملك . وعبد القاري تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها في كتابه الدكتور بيتيس الذي قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حاقلاً<sup>(١)</sup> .  
وبدل كلام الرازي نفسه دلالة سيئة على أنه كان متعجباً ، وعنده أن الأجرام  
السموية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن  
هذه دائماً عرضة لتأثير تلك .

## ٦ - الدهرية :

كان الرازي يآرائه هذه نافذاً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم  
التوحيد الإسلامي الذي يتكرّر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة  
الأولى أو للكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى  
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون للمذاهب الدهرية ، منكرين له بالطبع  
الإنكار الذي يليق بهم كوحّدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولاً  
عند الكثيرين ، فإنه لم يتّصل نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة ( ص ٥١ وما بعدها ) وزاد المسافرين ( ص ١١٥ )  
بياناً لهذه حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان المبادئ الخمسة قديمة ؟  
ولكن النفس حرّكتها شهوة إلى التجبّل في هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها —  
ما سيخلصها من الرّبال إذا هي تجبّت ؟ ثم إنها مجزّت مما أودت ، فأعانتها البرى على إحداث  
هذا العالم ، رحة منه وعلماً منه أنها إذا ذابت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن  
اصطراطها . وبعد خلق النفس بالمهيول أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نوسها في هذا  
المسكن الإنساني ، وليدفعها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من  
كدورات المادة هي النظر في الفلسفة ؟ والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تعمس منه كلها  
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والمهيول إلى الحالة الأولى  
التي كانت عليها منذ الأزل . وليرجع القارئ إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت  
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أضرتنا إليها . وبين ناصر خسرو ( زاد المسافرين  
ص ١١٤ — ١١٥ ) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب  
ما ينشأ عن القول بالخلق بالإرادة ، من صعوبات .

وَيَسَىٰ أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بِالْمَدِينِ أَوِ الْحُسَيْنِ أَوْ مَنكَرِي  
الْخَالِقِ أَوْ أَهْلِ التَّنَاسُخِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ ، وَلَكِنَّا لَا نَعْرِفُ عَنْ آرَائِهِمْ  
شَيْئًا أَدَقَّ مِنْ هَذَا<sup>(١)</sup> . وَمَهْمَا يَكُن مِنَ الْأَسْمَاءِ فَإِنَّ الدَّهْرِيَّيْنَ لَمْ يَشْعُرُوا بِحَاجَةٍ إِلَى  
رَدِّ كُلِّ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ خَالِقٍ مُتَرَكِّزٍ عَنِ الْمَادَّةِ ، أَمَّا الَّذِينَ شَعُرُوا بِهَذَا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان للهلاك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن  
كلام من كلمة « زمان » و « دهر » لما في اللغة معنى الإضفاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء  
في القرآن الكريم ذكر الدهر للهلاك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ ( الجاثية ) : « وَقَالُوا :  
مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ، نَمُوتُ وَنَحْيَا ، وَمَا يَهْدِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » ، وعند بعض القسرين أن  
هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان للطلق الذي يبق ، وإن فُتيت المحاولات . وقد جرى  
الشعراء والمفكرين على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية  
وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الجالي ، الألبم ، للتون ، الخدنان ، للتناهي . الخ ،  
وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والبس . فالقول بالدهر  
قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً تصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة  
ولا إلهية ، وليس في محلها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الأرواح  
والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم . وما يلحق نوراً على  
ذلك قول النزال في اللفظ من الضلال عند كلامه عن أصناف العبادات إن الدهريين « طائفة  
من الأندلس جسدوا الصانع للدير العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك  
بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من الطقة والنقله من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون  
أبداً ، ودولاً هم الزنادقة » . أما الشهرستاني ( لليل س ٧٤ من الجزء الثاني طبع القاهرة  
١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم ) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والتعلل بالمعاني  
لأهل الفيات يقول من طائفة يسلمهم الطبيعيين الدهريين إنهم معتقداً لا اعتقاد لهم بشيء  
ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء الحسوس ولا يثبتون مقولاً ، وإن كان يقول في  
موضع آخر ( س ٧٦ ) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالحسوس وينكرون للمقول ، على  
حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالحسوس والمقول وينكرون الحدود والأحكام . وأندم  
كلام من الدهرية ما يقوله الملاحظ في كتاب الحيوان ( ج ٧ س ٥ - ٦ من طبع القاهرة  
١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والتبوات والبيت والثواب والعقاب  
ويردون كل شيء إلى فعل الأفعال ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى القوة وللتنفة - راجع  
مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

نهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكن تَتَّفَقَ فلسفتهم بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا النرض ، لأنها كانت تُعْنَى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملة . والذى أدرك هذا النرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطونى الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية للشرية بروج الطريقة المنطقية ، إلى أن يرَدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يَشْتَقَّ الأشياء كلها من مبدأ فَعَالٍ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكرى الذى بدأ في الظهور منذ القرن التاسع ( الثالث من الهجرة ) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جبل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ، [ تلك هى محاولة إخوان الصفا ] .

## ٢ - إخوان الصفاء بالبصرة<sup>(١)</sup>

### ١ - الفرامنة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً مطلقاً .

ومن أصول المدين الإسلامي أنه لا يميز إنساناً على آخر ، ولا يُقرّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنّ العلم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرّية تتألف من طبقات

---

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء ويخلان الرقاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصاة تألفت بالتمسرة والمداينة ، واجتمعت على القدس والطلوة والصبيحة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأخسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دلت بإلهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالهافة ، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكالك ؛ فذابوا ألقوا رسائلهم التي سيأتى وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وبثوا فيها من كل فن ؛ بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزيفات ، ، وأرثها بحس هذا ، ويجد أنها تنمى من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائب ؛ فالآيات والأحاديث تحصى بين الميارات الفلسفية تحشوا ؛ ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلاني من حيث صيغها عن النصير ائى كتبت فيه وأنها لمادة للتفنين ، ولما شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والرحوم أحمد زكي بإشرا رسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر القسوق ، فليرجع إليه القارى . وقد أشار الزنالي في التفتد إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وبطلان - التفتد من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ م ١٩٤٠ .

متفاوتة ، ولعلها من هذه الطبقات أو مادونها عقيلة سرية ، كثير منها مقبوس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب اللذهب الفيثاغورى الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترى إلى الغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجسد حرباً من الذرع بجميع الوسائل . وصار أعضاؤها يؤوّلون القرآن لخاصتهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السرية إلى أنبياء عن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدى هؤلاء للتوسمين الجمعيات السرية إلى أحلام سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدير السياسة العملية الدينية ، فكانوا يتادون أن مساعدة هذه الدول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الراجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشغل بذاتها مع أسماؤهم تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سفت سيمون<sup>(١)</sup> وما إليها من طوائف القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يضيّق فيها على حرية الفكر .

---

(١) سفت سيمون Saint Simon اشتراك فرنسي ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وأركانها الأساسية هي عبارة عن معارضة الثورة الفرنسية ولزعة نابليون الحربية . كان سفت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم للسيطرون على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروسى المجتمع من الكسبية إلى يد رجال العلم وأن تفتح الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل للسمع على أيدى أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهين المادية والمالية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة التي لتعقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة<sup>(١)</sup> ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع ( الثالث الهجري ) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يؤلَّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يحصل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يحتال في اجتذاب البعض بإظهار التشبهة والسحر والتخريق<sup>(٢)</sup> ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلاسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستترج النفوس إليه بعد طائفها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والامتناع بالملذيات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين ، في

== وجاء بعد سنت ميمون أتباعه ، دفعوا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فأقروا جمعية ذات طيفات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتضبط الطوائف وموظفي إدارتها أملاكها ؛ وهم يصرون على حقوق الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يستند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون خيراً من الأرستقراطية الروحية أو الملكية ، وقد نادوا بحجر للرأى وسألوها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة ما « الجنس الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج الطبيعي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح ( التوفى حوالي عام ٢٦٦ هـ ) وأبوه يسمى أبا شاكِر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الليزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأمواز ؛ وسمى عبد الله بالقنداح ، لأنه كان يبلغ السيون ويقدها ، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة فلولاً وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لدى تأريخهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن التيم من ١٨٦ - ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ - ٢٣ ، طبعة نورثريدج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يغير بالأحداث السكانية في البلاد الشامية مستتباً بتطور طوائفها أهوائها منها ، فينبغي من حضر ، فيستعمل ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتاريجات .

الخيرات ، وإلى التفضية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى للوث ، لأن الجماعة التي ألقاها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضي بالطاعة والتضحية .

ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالقل فالنفس فالسكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيّلون أن للظهر الإلهي لا يتجلى في السكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم للتفاوتة المراتب .

## ٢ - انموذج الصفاء ووزارة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت الراكر الكبرى لتشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ونجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي ( الرابع من الهجرة ) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تسكّن من أربع طبقات ، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبالغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق للثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنشأ نفوسهم على القطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن يتقادوا لأساتذهم اقتياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتناولون معرفة بالأشياء . تنزيق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لمدرجاتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كاللائكة للقرابين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس <sup>(١)</sup> .



وقد انتهى إلينا عن هذه المصبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لمؤم ذلك العصر ومرتبعة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة ( ربما كانت في الأصل خمسين )<sup>(١)</sup> مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها بمنسجمة انسجاما تاما . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لمولدهم بالانحلاب بالأعداد والحروف ؛ وبد أن ينتقلوا إلى النطق والطبيبات ، رادّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يمحضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على غط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مُضْطَهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدقوا له من أسلافهم من جور ؛ ونقيين منه ما كان محتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتبسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم غلصا حتى الموت ، إذ أن ملاقة الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤثرون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربه الله لظوف الإنسان على هذه الأرض<sup>(٢)</sup> ، فأوجبوا على

(١) خمسون منها في خمسين نوعاً من المسكة ، والملافة والخشون باسم لآلواح الثلاث على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتيسر له جهده ؛ فيجب على ذي المال أن يجعل الفقير غلاماً من ماله ، وعلى ذي العلم أن يُتِمَّ أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبس على خاصة المتبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يتحيزون حياة مادية ؛ وراكانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد الماديين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد <sup>(١)</sup> .

(١) جرت عادة للمسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعيد من يدخل في دينهم ، أي غمره في الماء ، لتطهيره من دس الرنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطا في اعتباره من جملة للمسيحيين . وفي أواخر القرن الثاني من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعيد الأطفال ، وفي كالتاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يتطلع شوطاً من حياته ، ثم يستبد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره نحو القنوب التي ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك نحو الخطيئة اللوروة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولومات القفل من غير أن يحد كانت الخطيئة التي ورثها من أبيه الأول كانية في منعه من دخول مملكة السماء ، فذلك يجب تعيد العلف لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت غوى نظرية الخطيئة الأولى بقريره أن خطيئة آدم تنقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوتر وزونجيل تعيد الأطفال ، وكان إصلاحهم في جملة وزنا غير عتيف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المتدلين حزب متطرف اعتبروا لوتر وزونجيل أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يش هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير المرق للتموس للقدسة ، ومن غير استماعة بالقوة ولا بتبرها من الظلم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم ملغوا في صحة تعيد الأطفال ، وطالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، ضالبا بإعادة التعميد ، وقلق سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) . وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولم آراء في علانة الكنيسة بالقوة وفي الدين والسياسة ، فتأدوا إلىساواة الطلبة وبشوعية للتسلكت ، وهاهو بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockhold التي =

وقد ذكر لنا التأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة مضارهم : أما سليمان محمد بن مشعر البسقي المعروف بالمقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد التهرجوري ، والبرقي ، وزيد بن رفاعه<sup>(١)</sup> ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة السياسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاما عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعية في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسبا لظهور دائرة مطرف تجميع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعا مذهباً يناسب العامة .

### ٣ — نزعة التقيص<sup>(٢)</sup> :

ويسترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تقيص ، أحق الاقتباس

== حرف في التاريخ باسم John of London ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضريا من الرعي ، وأبج تعدد الزوجات . ولم أراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التمسيد ، ولم أراء في واجبات المؤمنين لزاد العقوبة وفي تحرير حرمان الفذنين ومخالفتهم ؛ وهؤلاء المصطفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المتدلين بيهود القرامطة بضمتهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المحدثين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المغالطة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة مطرف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتب ترجمة الأرواح وروضة الأفراح للمهزوري ( مصور بمكتبة الجامعة من ١٧٧٢ ) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام ( هو تمة سوان الحكمة ، التي طبع في لاهور من ١٣٥١ هـ ) لليحيى ( مخطوط بدار الكتب المصرية من ١٥ ) تذكر الأسماء مختلفة من هذا قبلا ، ويقال في حذين الكتاتين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للقدسي . ويؤخذ مما يحكيه القفطي من الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعه صاحب الإخوان وأخذ منهم . (٢) جاء في قاموس المحيط : لقب الثوب يلقبه سم شقة إلى أخرى ، غلامها ؛ والقبلي أحد لقب الملاحدة ، ولانفوا أي تلامست أمورهم . ورعنا عن المتن الجاري لكلمة التقيص فإنني قد استعملتها هنا ، مستندا لا جاء في قاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب <sup>(١)</sup> ؛ هم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : روح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وورادشت وعيسى ، ومحمد وعلى ، وهم يُعلِّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجلِّون أبناء علي ، ويمدحونهم شهداء مطَّهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القتل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للامة ، هو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فنذاؤها الحكمة السليمة المستمدة من الفلسفة <sup>(٢)</sup> .

والجسم غايه الموت ؛ ومعنى الموت عديم هو بثّ لروح الإنسان ، لصحة الحياة الروحية الخالصة <sup>(٣)</sup> ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي لبأن حياتهم الأرضية من نوع الجلالة ، وأيقظهم من رقدة التنفّ . وهم يؤكدون هنا تأكيذاً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب القرس والمنود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأغنياء الزائلة الثغانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى ملوك الإنسانية وجوهها بقدر ما وصل إليه علمهم . والترض الذي كانوا يرمون إليه من التألف هو أن تتشبه النفس بالإنسان بحسب الطاقة الإنسانية .

- 
- (١) يقول الإخوان الصفا : « ويلجأ إليهم لإخواننا أيديهم الله تعالى ألا يبادوا علماً من العلوم ، أو يهيجروا كتاباً من الكتب ولا يصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن الإنسان ومنهجنا يشرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .
- (٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٩ . سيوافطر أخيراً الحسكاه للفتى من ٦٢ طعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .
- (٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنية عن البيان ؛ غير أن حلتهم على المجتمع وعلى الأديان للورثة تتجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من دم إنسان لأثار حوله الشكوك .

#### ٤ — العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قيسوا من كل للذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة مسجع جيد في تقسيمها ، فمن الصير أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا يجد بداً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق<sup>(١)</sup> .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلى إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة العلوم في نفس العالم<sup>(٢)</sup> ، أو هو ضرب من الوجود ،سمى والطف وأدنى إلى الوجود للقول من الأشياء اللادية للتحقق في الخارج ؛ أما الصناعة فهي إخراج المانع الصورة التى في فكره ووضعها في الميولى

والعلم موجود بالقوة في نفس التلميذ ، وهو لا يصير علماً باقسل إلا بتأثير العلم وإرشاده ؛ وأغنى العلماء علامة باقسل<sup>(٣)</sup> . ولكن من أين أتى العلم للعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقتل من فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بفقر استلامي ، أن أعين القارىء بشارتى إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، عن تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧

(٣) قس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويته وفكره ؛ ويذكرون رأى للتكلميين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي<sup>(١)</sup> ؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طُرُقًا أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق<sup>(٢)</sup> . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أحسن من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكًا مباشرًا .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك أتى نفسه مقيّدًا من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه<sup>(٣)</sup> ، بل يجب عليه أن يتجسس قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة برينة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

#### ٥ - الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضًا علومَ الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فلن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمانٌ طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت البين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، فقيه الكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقل . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا يجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة المتنود وأصحاب الذهب القينافورى الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف المبعانية تلاعباً صيانياً . وقد استفادوا قائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف المجدد العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى  $٧ \times ٤$  <sup>(١)</sup> ؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد ، فزعموا أطلقوا نيلام العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية ولملاقات بين الأعداد .

وم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يستدروا عن الأشياء تبهيراً رياضياً عديداً ، بل هم يظلون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد . والبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فعلم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها للنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على اللبثيين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسيّة ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية <sup>(٢)</sup> ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والنتيجة للتصوّد من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى العقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، يجد عند إخوان الصفا نظريات مُفرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن نتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تُحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسمادات الكائنات ومناحيها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشتري والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والريخ والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فتمتّزج<sup>١</sup> ، فيه السعادة والنحوسة معاً<sup>(١)</sup> ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تُجاهل للنّية ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلّها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يُنقى العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البتين والمال والرياسة والرفعة ، والريخ يطليه الشجاعة والأفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو لم لا يكونون في حالة تهيب<sup>٢</sup> لم استكمال الفضائل الطيبة في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلعنهم ويبيد إليهم الأتنياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل خمسمهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة<sup>(٢)</sup> .

## ٦ - الخلق :

والخلق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٢ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .



الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى المقولات ، فالمطلق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث في الصور للقارة<sup>(١)</sup> ، أما المنطق فهو يبحث في المصافي العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لذلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قعراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمقول . والأشياء بمودجها الأعداد ، أما الصور والمصافي فمودجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يتبنى على مقدمة فرغوريوس وعلى المقولات . فكتاب السبارة ، وأنالوطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرغوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عديم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المصافي وهي : الفصل والخاصة والعرض<sup>(٢)</sup> .

والمقولات المشر أسماء أجناس ، أو لها الجوهر ، والصفة الأخرى أعراض<sup>(٣)</sup> له . ثم يُكمل الإخوان نظام المفهومات والمصافي الكلية عديم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهي التحليلُ  
والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور  
الحزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ والطف وكاشفان للأشياء المقبولة : فبالحدِّ  
تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس<sup>(١)</sup> .

والحواس تُعرفنا الوجود للمادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء للمادية  
وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس  
قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها  
من الأسماء<sup>(٢)</sup> ، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادئ  
العقلية هي أسهى أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو  
يكسبها ، وتنفرد عن المعرفة التي تُستمدُّ من القطرة أو من الوحي الإلهي .

## ٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الوجود الأعظم ، المنزه عن المشخصات وعن  
الأضداد ، حتى من النضاد بين الجسماني والروحي ، وذلك بطريق الصدور .  
وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام في  
تسيهم ، ومراتب الصدور هي<sup>(٣)</sup> : (١) العقل الفعّال (voûte) (٢) العقل السُنْفِيع  
أو النفس السكّنية (٣) الميولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى  
النفس السكّنية ، (٥) الجسمُ للطلق المسى الميولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ،  
(٧) عناصرُ العالم السفلي ، (٨) المعادن والنبات والحَيوانُ للكِبَرُوتة من هذه

(١) قس للصدور ١ ص ٢٢٦ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٢٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان وهي واقع ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ، ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .  
والقل والنفس والميولي الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيتبدى  
عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولي أو ورة ، جوهراً  
أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الميولي والصورة ، والأعراض الأولى هي للسكان  
والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سائرنا مذهب إخوان الصفا ،  
الصوت والضوء .

والميولي واحدة ، وإما تختلف باختلاف ما يحمل فيها من الصور<sup>(١)</sup> ،  
ويسمى الجوهراً أيضاً الصورة المادية الموقومة ، والعرض يسمى الصورة  
العقلية المتئمة<sup>(٢)</sup> . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى  
كل حال فالجوهرية تلقتس في الكل دون الجزئي ، والصورة مقدمة على  
الميولي ، وكأما الصورة الجوهرية طيف ينفر من كل اشتغال بالمادة ، فهي  
تسرى ، كما نشأ ، متفتحة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على  
وجود أية علاقة في الجوهر بين الميولي والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الزمن  
فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكون لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما  
رآه إخوان الصفا ، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن الماشر  
اليلادي<sup>(٣)</sup> ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤٤ ، ٦٠ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) له يشير إلى العلامة ديفريسي ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : البرونية

في القرن الماشر والتاسع عشر : Fr. Dieterich : Darwinismus im X und XIX  
Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعديه متصلة احفقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبثق على التركيب الجسدى لكل عالم ، بل هى تتمتع بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّاً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتزم مع الظروف الخارجية ، بل هى تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسرياتها ، فى الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه البدنى والنظرى . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان يبدأ كل البدن عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرون فى غير لبس أن القرس والقيط أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم القرس أو القيط . والحق أن الجسد فى مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموت الجسد عديم ولادة فروح ، والروح وحدها هى الماهية الثابتة ، وهى تخلق الجسد لنفسها .

#### ٨ - النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا فى الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية .

هى تقع فى الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسان كبير فالإنسان عالم صغير .

والنفس الإنسانية فيض صادر من النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ وهى من أفراد الإنسان تؤلف جوهرها يمكن أن نسميه الإنسان للطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصة فى بحر الميولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدرج .

والنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الناية ، وأفضلها القوى النظرية  
للفكرة ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل  
ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناولوه القوة للتخيلة وتجمعه ، ويجري هذه القوة  
مقدّم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة للفكرة — ومسكنها وسط الدماغ — فتبصر  
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى المحافظة ، التي يجراها  
مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تدبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تنقدها  
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس بلطنة تقابل الحواس الظاهرة<sup>(١)</sup> .

والقوة السامعة مقدّمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن  
الباصرة متباعدة بال لحظة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه فاقبل في تلك  
اللحظة ؛ أما السامعة فهي ترى ما أحسّته في الماضي ، ونسمع نبرات الأفلاك  
المعاقبة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وصلهما لا يدخل فيه  
عصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، يجد خصائص  
القل الإنسانية تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي  
التصرف في أنواع الأفعال .

والقل يحكم على الأفعال ، ويصنّها بالتخير والشر ، وتتجه الإرادة بما يتفق  
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف  
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الانفصال عنها بعبارة ما ملّنا ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للتكرار ؛ واللفظ بمثابة الجسد من للمنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته<sup>(١)</sup> .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا رأى فى العلاقة بين اللفظ والمنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

#### ٩ - فلسفة المريخ :

وتعاليم إخوان الصفا ، فى صورتها الأخيرة ، هى فلسفة للدين ، غابتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس فى هذا يختلفون اختلافاً شديداً ؛ فسامية الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء فى مصاف الملائكة القريبين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يتبعون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال<sup>(٢)</sup> ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [ عليه الصلاة والسلام ] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما فى هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وجارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغى لمن هم أرقى منهم فى المعارف أن يؤكدها تأويلاً يبنى عليها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد فى رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يقال فى الحكم على الإخوان ، ومن أملاء المولى عند المستعرقين ، وعلى أى أساس يمكن أن ينهض ، أمام مائل بتكرار ، مثل هذا الرأى ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيها على تضييق بالفاظ من عند من فكره حتى أيسر من هذا بكثير .

وحدد إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في البيانات الأخرى للأمم<sup>(١)</sup> ؛ وكانوا يرون أن قَمَّ دينا عقليا فوق الأديان جميعا ، وم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطا عقليا مميّزا بخصيصة . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل التماس ، الذي هو أول مخلوقاته ، الثاموس الإلهي الذي يشمل كل شيء ، كبداً ثالث ؛ وهو وضع محكم للإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يفتض ويغضب ويمدب بالنار ونحو ذلك ، أمور لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها<sup>(٢)</sup> ؛ ويرون أن النفس الجالعة الآتمة تلتقي بجهنمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبحث هو مفارقة النفس للجسد . أما القِيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم<sup>(٣)</sup> ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعا .

#### ١٠ - مذهبهم في الوضوء :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والسل محمود هو الذي تملئه النفس حرة مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد البيانات الغزيرة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، ومن ثمّ يمايل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، اعظم بنوع

خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٧ .

العقلية، والعسل الظليق بالأجر هو الذي يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهي؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات.

ولكن لا بد من أن تشفق النفس إلى العالم الأعلى؛ ولذلك فالحبة أسمى الفضائل، وهي الحبة التي غايتها القضاء في الله، المحبوب الأول. وتظهر هذه الحبة في هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشيع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق؛ هذا الحب يُشْلِعُ سدر، ويطلق القلب من عقابه، ويبيث في النفس الرضا في هذه الدنيا؛ وهو في الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلي.

لا نحب، بعد هذا، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد محضاً عظيماً، ويقولون إن الإنسان، على الحقيقة، هو النفس. ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط وأقنين أضواء على العقل، ومع المسيح [عليه السلام]؛ محبتين لإباحة على قانون المحبة، ولكن يجب أن نغني بالجسد ونُضْلِع من شأنه، لنجد النفس الوقت الكافي الذي تبلغ فيه كمال رقيتها. وبهذه الروح يضع الإخوان لكمال مثلاً إنسانياً أعلى يصيرون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة؛ فمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو: أن يكون فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الآداب، هيراني الخبر، مسيحي المنهج، شامي النفس، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، مَلَكي الأخلاق، رباني الرأي، إلهي المعارف<sup>(١)</sup>.

## ١١ - تأخير رسائل أنوار الصفاء:

سأول الإخوان الصفاء، على هذا النحو، أن يوفقوا بين الدين والعلم، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين، وخصوصاً آخرها، ج ٣ ص ٣١٦



هذا لم يزمن أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن التمكن من نظروا إلى طريقة  
إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره - أو بلا يخرج من الزاد منه نظرة  
ازدراء - كما أن رجال الدين للسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت نولستوى  
للعهد الجديد ؛ ثم إن اللشدد في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لفرقة إخوان  
الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وپيتاغورس كما ينظر أحد أساتذة الفلسفة الحديثة  
إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم  
المتقنين ؛ وأصبح دليل على هذا أننا نجد رسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ،  
معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في مجلتها من جديد عند  
فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحنابلة والدروز  
أو غيرهم . وقد أظلمت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك من  
طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسطاطاليسية لا تشر  
إلا في جو مضطرب هيأ لها الأسراء . والإمام الغزالي يرى بفلسفة إخوان الصفا  
جانبا ، ويعدّها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها  
ما فيها من خير<sup>(١)</sup> ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه  
الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وحيث حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن  
أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م<sup>(٢)</sup> .

(١) ارجع إلى كتاب لتعذ من الضلال ص ١٣ - ١٤ و ص ١١ ، طبعة مصر عام  
١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي من لفظة إخوان الصفا إنها خليط من حق وبطل ولها بالإجماع  
فلسفة ركيكة ، ولها على الصديق « حشو الفلسفة » .  
(٢) انظر آخر الفصل الخامس باب سينا .

## ٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو

متأثرين بالأفلاطونية الجديدة في الشرق

### ١ - الكندي<sup>(١)</sup>

#### ١ - حياة الكندي :

يصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمسكلى المنزلة<sup>(٢)</sup> وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نحكم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، ( انظر ب ٣ ف ١ ق ٥ ) .

غير أن الروايات للأثورة مجمة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيبين عما على مقدار ما في هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقال : « عن الكندي ومدرسته » .

"Zu Kindi und seiner Schule", in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie

XII, S. 158 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير . ( المؤلف )

انظر ما جاء من الكندي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومختار من الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ محقق عبد الرزاق ، مجلة كلية الآداب علم ١٩٢٣ ، وعن آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لوجبة للناشر .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُسنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة<sup>(١)</sup> .  
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي<sup>(٢)</sup> (من قبيلة كندة) عربياً المنشأ ؛  
 فُلِّقَ لذلك « فيلسوف العرب »<sup>(٣)</sup> ، تمييزاً له عن أقرانه من المؤرخين على  
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا  
 لمفهوم هذه الدعوى<sup>(٤)</sup> ، وأياً ما كان قبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب  
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من التبتائل . ونزع  
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد  
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الهلالي ( أواخر القرن الثاني من الهجرة ) على  
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في  
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يحمل لتقافة القروس وحكمة

(١) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكندي إلى نعتنا لرسائله الفلسفية وتصدرنا الرأى  
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسالته . ولم تكن معارنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .  
 ونظراً لأن قد نعتت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غنى عن التطويل في التطبيق  
 على هذا الفصل .

(٢) انفق صاعد ( ص ٥٩ ) ، وابن النديم ( ص ٢٥٥ طبعة ليدن ١٨٧١ ) .  
 وابن أبي أصمجة ( ج ١ ص ٢٠٦ ) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الميمون  
 ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن عيسى الكندي

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصمجة ج ١ ص ٢٠٦ ، وانظر : إخبار العلماء بأنظار  
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر لسب الكندي كلاً حتى ينتهي إلى قسطنطين عند ابن أبي أصمجة ج ١ ص ٢٠٦  
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ ( ١٨٨٢ م )

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم<sup>(١)</sup> ؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك ، أن قسطنطين ، الجد الأعلى لعرب الجنوب ، أنح ليونان القديس اندرس من سلالة الإغريق<sup>(٢)</sup> . وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد ، حيث لم يكن أحد يُعْطِلُ بِحُجَّتِهِ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث السكندى في قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية<sup>(٣)</sup> ، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب للدحول لأرسطو والسمي : « أونولوجيا أرسطوطاليس »<sup>(٤)</sup> ؛ وتروى لنا أيضًا أسماء كثير من الساعدين واللاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف السكندى . وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل النجم أو الطبيب ، وقد يكون أيضًا عمل بديوان الخراج ؛ غير أنه أفضى في أواخر أيامه من قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السنة ، أيام الخليفة للتوكل ( ٢٣٢ — ٢٤٧ = ٨٤٧ —

(١) هنا ما تناقضه كراء السكندى معارضة تامة — وليراجع القارىء ر ٩٩ من رهم أنها فلسفية تفتقر للإيمان وتنظيم النبوة الحميدة وعلوم القرآن .

(٢) ينسب السعوى ( مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ) هذا الرأي إلى ذوى الناة بأخبار التقديس ، ويقول إن السكندى كان يذهب إليه ، ويذكر عليه ردًا شعرياً طريفاً لأبي العباس عبد الله بن محمد الناش .

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو ميسرة في كتاب المذكرات لثلاثين : سُدَّاق الفراجة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، وبقوب بن إسحق السكندى ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفريخان القلبي » . وأعلب الظن أن السكندى لم يكن « تافلاً » ، أعنى مترجماً بالمعنى الذى فهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أسلف ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — فذكره بين كتبه ؛ لكن السكندى لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو ، وقد لفتنا في آخر الجزء الأول من رسالته .

٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً<sup>(١)</sup> ؛ أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيال<sup>(٢)</sup> ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من للتأديين الظرفاء ، ومن أهل الشنف بالكتب .

ونحن نجعل السنة التي مات فيها الكندي جعلنا السنة التي ولد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن قد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن يجب أن ، للسعودي ، ( انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤ ) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دور صغير من الأدوار الفلسفية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستولون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الطرف أنه أكد لها بقاء يدوم نحواً من أربعائة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدقت الأيام نبوءته ، فلم تقصر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن<sup>(٣)</sup> .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن التميمي بالبخيل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٠٩ ) أن من وسايا الكندي لولده : « والدينار محرم فإن صرفته مات ، وفقرهم عجبوس فإن أخرجهت فر ، والباس سفرة غد عيتم واحفظ عيكت » . ويذكر هذا البخيل كثير من المؤرخين والأدباء كالملاحظ في كتاب الخلافة .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) ، أي أنها ظلت نحو أربعائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ ( ٨٧٠ م ) . وينبغي الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929 إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ ( ٨٦٠ م ) . وحصل الأستاذ لالينو في كتاب تاريخ الممالك عند العرب ( ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١ ) موت

## ٢ - موقف من علم الكلام :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم <sup>(١)</sup> ، وقد عُتِلَ كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توفقه إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ المدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه <sup>(٢)</sup>

وآرائه في المسائل الكلامية فيها رزعة للمعزة <sup>(٣)</sup> ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُلَمَّس في ذلك الزمان

---

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل بها للعتين مائة سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة الآداب عام ١٩٣٣  
س ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر الفصل س ٧٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مشكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شامدة بذلك .

(٣) يذكر ابن الدم والفتى وابن أبي أسيمة للكندي كتاباً في أثان الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصول من أصول المعزة ؛ ثم إن الكندي يبارك المعزة بما نهوا له من الرد على التنوية والمسانية وللعددين ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل . كما تذكر له كتب في الرد على بسم التكتيك ، وفي الاستطاعة وزمان كونها . وعمر ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بحفاه الدياسيين الذين ناصروا المعزة ، وأما به نيه سبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضي وطيب ، ويقول الشمري زوري في رعة الأرواح وروضة الأفراح ( عطارط بمكتبة الجليلة س ١٨٣ ) إن الكندي كان مهتماً وإله قد جمع في تصانيفه من الفرح والمفولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الحالية ، كما تراها عند الفارابي . انظر : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi : dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

لهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للعارف ، وأخذ يدافع عن الذبوة<sup>(١)</sup> ؛ ولكنه كان يحاول أيضا التوفيق بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإلزام بالمذاهب في مختلف اللل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مججمة بأسرها على الاعتقاد بأن العالم صادر عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا<sup>(٢)</sup> ؛ ولكن من الواجب على كل ذى نظر نقاب أن يُعَيَّرَ بأهمية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدها إلى هذه السبيل ، وأرسل رسله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم للقيم ، وأن ينبذوا من عصاهم بالمذاب الهائم .

### ٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية<sup>(٣)</sup> التي تبرز فيها الأفلاطونية الجديدة بالقياسفورية الجديدة ؛ وهذه أن الإنسان لا يكون فيلسوفا حتى يدرس الرياضيات<sup>(٤)</sup> . وكثيراً ما نجد في تأليفه يرسل عليها العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد<sup>(٥)</sup> .

(١) الكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام ( ابن أبي أصيمة ج ١ ص ٢١٢ ) وذكر له الفعلى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المطلق ( ٢٤١ ) ، وتجد رأي الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسالته .

(٢) يذكر ابن أبي أصيمة ( ج ١ ص ٢١٢ ) الكندي « رسالة في انراق لللل في التوحيد » وأنهم يحجون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .

(٣) لكن أطول رسالته التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) « رسالة في أنه لا تتال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » ( ابن أبي أصيمة والفعلى ) .

(٥) ربما يقصد باللوالب رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طابق الرياضيات في أبحاثه الطبية ، في نظريته المتعلقة بالأدوية للرّبة ؛  
والواقع أنه بنى فصولاً هذه الأدوية ، كما بنى فصل للموسيقى ، على نسبة المتواليات  
الهندسية المتضاعفة . والأسرُ في الأدوية أسرٌ تناسب في الكيفيات المحسوسة  
وهي : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة  
١ فلا بد أن يكون له من الحرارة ٥ ضعف حرارة المزيج المتدل ، وإذا أريد أن  
يكون الدواء حاراً في درجة ٢ فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج  
المتدل ، وعلم جراً<sup>(١)</sup> . ويظهر أن الكندي عوّل على الحواس ، ولا سيما حاسة  
الدوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من  
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان  
" طريقة مبتكرة على الإطلاق ، فهو لا يصدق أن يكون من جانب سوى تلاميذ ...  
بالتحليل الرياضي .

على أن كاردان<sup>(٢)</sup> (Cardan) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر  
الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ  
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية  
لرأي الكندي هذا وقدّمه تقدماً شديداً . وهو يوجب الكندي بأنه في كتابه في طبية الأدوية  
حاء بنتائج وملاحظات أدت إلى تخطيط علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب  
الكندي ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبية الأدوية أو أنه في طبية الدواء للتركيب .  
راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة للفرس ، ١٩٣٩ م ١٦٦١ فابداها ،  
خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأي الكندي في المشكلة وعند ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, (٢) — راجع تصديرتنا الجزء الأول  
من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته



### ٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان السكندى ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفضل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يؤثر فيها دونه . أما المألوف فلا يؤثر في عاتقه التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الوجود يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول<sup>(١)</sup> ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المألوف ، كالحوادث الماضية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنمكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم<sup>(٢)</sup> .

وكالمتحقق إنما هو من شأن القل ، وإلى القل مراد كل فعل . والمادة إنما تنصور بالصورة التي يشاء القل لإضافتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين القل الإلهي وبين العالم المادى ؛ ومنها صدر عالم الأفلak . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعلى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحى فعلى مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية<sup>(٣)</sup> .

(١) نريد بهذا هذه الآراء في رسائل السكندى في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثالث الذى هو بالجزء . لكن القل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حدث بفضل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب السكندى ، ولعل بعضها استنبط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لائنية .

(٣) في المكتبة السيورية ( رقم ٥٥ ) جدار الكتب الصرية رسالة السكندى في النفس ، وهي ضمن مجموعة ( من ص ٦٣ - ٧٦ ) ، وقد ذكر فيها السكندى آراءه .

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيطٌ غيرُ قائٍ ، بسيط من عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزودةٌ بذكري حياتها السابقة وهي لا تطنن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها المحوالت ، فيكون ذلك مصحوباً بالألام

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يُسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز علينا من مُقتنياتنا ، ولا نبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نقررَ أعيننا ببقاء مقتنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبلَ على خيرات العقل الهائلة ، وعلى تقوى الله ، وأن نتكفَّ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الطغيات الحسية المادية همتنا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجرى وراء المحال الذي ليس في الوجود <sup>(١)</sup> .

#### ٥ - نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المرة تتفق مع هذه الإثنائية التي ركناها المحسوسُ والمقولُ والتي تنزع نزعة شُكّية ميتافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

---

تتأوسطو وأتألون وغيرها . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا طرقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجري وراء اللذات يحول دون معرفة الأشياء الصريحة ، وإذا انشغلت النفس بالنظر في حقائق الأخيلة ، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة مقلوبة . وإذا طرقت البدن انتفتت لذة كبيرة . وقد لخصنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فما بعدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الملية لفتح الأحرار ، وقد أعددتها للفرع ، وراجع صدر الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ ( ٢١ ) فما بعدها .

والعقلية ، ومن القوة التخيلية أو الميَّسورة ؛ فتسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكذا أنت المحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك المقول هو والعقل شئ واحد<sup>(١)</sup> .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voti) فى الصورة التى ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندي ، من غير أن ينالها تغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المانى الكلية عنابة علمية أيضاً بالواقع الطبيعى فإن من أول ما يبدو فى للباحث الفلسفية للسلمين فى العقل حاجتهم ورفضهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسم العقل<sup>(٢)</sup> أربعة أقسام : أولاً العقل الذى هو بالعقل دائماً ، وهو علة جميع المقول والمقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجع ، الله أو العقل الأول الخلق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالعقل ، وتستطيع استمالة متى شادت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالعقل<sup>(٣)</sup> .

(١) راجع رسالة الكندي فى العقل ورسائله فى علمية النوم والرويا ، فى الجزء الأول

من رسائله . ١

(٢) تجد تفصيل ما يلى فى رسالة الكندي فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، ومحسن أن نذكر النص

اللاتينى علا من لفظة تاجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والعقل الأخير يسدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى المادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل الله الأولى ، أحق العقل الذي هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، وذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل السفاد (intellectus adeptus sive adquisitus) .

وهذا الرأي الأساسي الذي نأخذ به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آتٍ من مصدر خارج عنها ، نفذ في ثنايا الفلسفة الغربية في صورة العقل للسفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة للسيحية . غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل السفال » الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جبل لإلهه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة<sup>(١)</sup> . أما عند الفلاسفة فالعقل أعظم قدراً من الفعل ؛ ولما كان الفعل متعلقاً بالهالم المحسوس

ترجموعه Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التي ترجمها Clemens Bäumker ، مج ٢ ، الكلمة الخامسة : "Prima est intellectus qui in potentia est in anima, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ووجد بحث ثم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وعبرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، هام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ يابريس . وقد ناقضه هو وغيره وعرضا المشكلة بحثاً مستغرباً في مقدمة طويلة لنشرتها لكتيب العقل الكندي س ٣١٢ — ٣٠٨ ن الجزء الأول من رسالته .

(١) : التسميع يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ وللمنطقة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وهو يتأب ويصاب على ذلك .

الأدبى ، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسمى أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوى ، أى من جانب الله .

وجلى أن نظرية العقل ، كما تراها عند الكندي ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسى ، في الكتاب الثانى « فى النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيداً كبيراً لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام <sup>(١)</sup> . أما الكندي فيقول إنه يمثل رأى أعلاميون أرسطو ، وعنده تنمى الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نافذة كثر فيها النزاع ، ورغم موضوعها واضطرابها ، حتى عند أرسطو تطيح أن يستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، « أن العقل عنده : ١ — عقل منفصل : وهو من المقولات بخلاف المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات ( كتاب النفس ٤٢٠ ، ١ ، سطر ١٠ — ٢٥ ) .

٢ — عقل فعال : وهو بخلاف المهوردة بن الميزل . ويرى غير قليل أحدث كل المقولات فى العقل المنفصل ( نفس المصدر ) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المنفصل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تعليلها متى شاء ، وهو فى هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يبرف شيئاً قط ( كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٣٩ ، ب ، سطر ٥ — ١٠ ) .

ووجب أن نلاحظ أن هذه القول جميعاً فى النفس ( انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 6) أما عند الإسكندر الأفروديسى فالعقل كأيذ كر جيلسون ( Gilson, Archives, p. 6) : (١) عقل حيولاني (Intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (Intellectus agens) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) ، (٣) عقل فعال (Intellectus agens) ، وإتعا يسمى بالحيولاني تشبيهاً له بالحيول التي قد تقبل جميع الصور ( Gilson p. 8) ، والثاني هو الحيولاني بعد حصول المقولات فيه بالفضل ، ومثاله قوة الكتابة فى الكتاب ( Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذى يحدث للمقولات فى العقل الحيولاني ( Gilson p. 12) ؟ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسى .

ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع . وهو ما يمكن أن يسمى الطاهر ، لأن النفس تبعه مما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون ( Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا حتى عليه فرق حقيق بين الصنفين . راجع مقدمتنا رسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لائق معنى الطاهر أو للين .

الجديدة بالتيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أذلاطون وأرسطو<sup>(١)</sup> ،

## ٦ - الكندي باعتباره أرسطوالياً :

والآن فلنجعل ما قلنا : الكندي متكلم معزى وفيلسوف من الأخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إنبافات من المذهب التيثاغوري الجديد<sup>(٢)</sup> . والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينة ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالأثر هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه<sup>(٣)</sup> ؛ ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يقر : « سكناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي<sup>(٤)</sup> » ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب الفيلسوف الكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة الفيلسوف ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أسيمة متلاخ ١ ص ٢٠٧ : « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطو طاليس » ( انظر أيضاً : Q. Flügel, al-Kindī, Leipzig 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا خلاص ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٢) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flügel ترأه ألف غنة كتب من فضيلة سقراط وألفاظه وموته وعلاواته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، وراجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويعزّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بآتوة لا بالقمل ، وأن الحركة لا نهاية لها<sup>(١)</sup> ، وهو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن المدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الباطنية ؛ والرجل القوي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يتخذع الداس أو يخدع نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن يقتض رأى الكندي هذا<sup>(٢)</sup> .

## ٧ - أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع أحمد بن محمد الطبيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م<sup>(٣)</sup> ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة القمل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) لكتبه كتاب في التنبيه على خدع الكيائيين ( القفطي ص ٢٤٦ ) ؛ والرازي « كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في اللطع » ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٦ ) .

(٣) هو أبو الباس أحمد بن محمد بن مهوان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ ( ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ) .

للخليفة المتضد ، وتولى الحامية في حكومته<sup>(١)</sup> ، وقد ذهب حمية طيش للمتضد<sup>(٢)</sup> .

اشغل السرخسي بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخلاق وقدرته في عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر القزويني<sup>(٣)</sup> عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك المهمل من خصوم الفلسفة للمتعصبين<sup>(٤)</sup> . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع فلا أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يميز العرب في تحصيلهم للمعلوم في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالعلم ، وتهاافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس للمصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٤ ) وابن الدم ( ص ٢٦١ ) أن السرخسي « كان أولاً معلماً للمتضد ، ثم تادمه وخس به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير به في أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب عليه لاعتقاده . وكان سبب قتل المتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالفاسم بن عبد الله ويتر غلام للمتضد ، فأشاد وأذاع بحيلة من الفاسم عليه مشهورة ، فسلمه للمتضد إليهما » ؟ وقد تله الفاسم بعد سبعين في عام ٧٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البجلي — يقول ابن الدم إنه توفى في رمضان سنة ٧٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن الدم ( ص ٢٧٧ ) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاعف الكندي ، ويرى به العامة ، ويشتغل عليه بعلوم الفلاسفة ، ففس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والمنصصة ؟ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فدخل إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شغره عن الكندي بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبعين وأربعين سنة من عمره .



ولم يخرج تلاميذ الكندي وجهه من الوجوه من آراء أستاذه ، ولم يخلص  
إينا من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُتَّبِعًا في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً  
من آرائهم حُفِظَ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من  
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً<sup>(٢)</sup> .

(٢) ولا يحسن أن نقهى من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بطلبته  
أبداها الفاضل ساعد في طبقات الأمم (س ٦٠ طبعة مصر) وتاجه فيها ابن أبي أسيمة  
(ج ١ ص ٢٠٨) يقول ساعد عن الكندي : « ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب  
قد تحقت عند الناس شأنا عظيما ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي  
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي  
تصعد بتدريج في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فيثبت على  
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إفعال الكندي  
هذه الصناعة جهلا أو ضا بها فهو نقص في نظر ساعد . ويذكر الفطلي (س ٢٤١) مثل  
ما يذكر ساعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ،  
ويقول : « إن صناعة التركيب التي قصدنا في تواليه لا ينتفع بها إلا للنتهى التي عنها يتجرع في  
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها ساعد إلا بعد أن نرى ما يقوله  
في كلامه عن الفارابي (س ٦١) وتاجه عليه الفطلي (س ١٨٢) ، وابن أبي أسيمة  
(ج ٢ ص ١٣٦) . يقول ساعد إن الفارابي نبه : « على ما أغفله الكندي وغيره من  
صناعة التحليل وأهماء التعليم ، وأوضح القول فيها من مواد المنطق الخمس ، وأعاد وجوده  
الاشتقاق بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت  
كتبه في ذلك الغاية السكاكية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره  
الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، س ٢٨) من أن أصناف المطالبات التي  
تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : عقلية ، وخطوية ، ومنطقية ،  
ومدعية ، وعقبة . والفارابي بين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها وبينه أن  
تتكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأى الفارابي ، وبما يليها البرهان ، والجدل ،  
والأقوال المنطقية ، والمطالبة ، والشعرية . أما الفلوات والبيارة والقياس فهي توطئة  
للبرهان ، وإعاء دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من  
مفردات المقولات .

فكان ساعد يقول : إن الكندي أهقل تحليل أجزاء المنطق ، وبين خصائص كل  
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كل منها في  
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن ساعداً أصاب في قوله إن  
هذه الصناعة لا ينتفى عنها إلا المهنون للنجرون .

٢ - الفارابي<sup>(١)</sup>

## ١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup> يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة عبر العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » ( مساعد ص ٦١ ) « والمسلمة - المسلمين غير مدلتج » ( الفاضل ١٨٢ ) ؛ ويقول ابن خلكان ( ج ٧ ص ١٠٠ ) : إنه « أكثر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من يلزم رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، لكنه غرح وكره كلامه انتقم في تصانيفه » . ويقول ظهر الدين البهقي ( تاريخ سكاك الإسلام محمود بنار المكتب المصرية ص ٨٢ ، وهو كتاب خمسة صوان الحكمة للوفاء عنه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ ) . والمهرزوري ( نزعة الأرواح وروضة الأرواح ، صور مكتبة الجامعة ص ١٨٠ ) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لصانيفه » ، ويكاد يلبس الإنسان صحة هذا السلام فيما فوق المصير من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير سيرة حتى في أفعالها . ونسكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه *Mélanges* ص ٣٤٧ .

ويقول ديفريسي *Dieterici* في مقدمته لرسائل الفارابي ( طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣ ) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والتي يقرأ الفارابي بمجد في تشكره طرافة وضوحاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان الكندي ، كما ألمح إليه دي بر ، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — وتستطيع أن تلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا ، أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندي كما كان يدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو ، مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوسع وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتزويق للمصطنع وعن العجبة الفكرية والقفوية . وإذا كان الفارابي يهيئ حياة الفلسفة من زهد واخطاط إلى التأمل . أرجع إلى ما كتب عن الفارابي وبنائه للمدارب الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير للرحوم الأستاذ عيسى محمود عنوانه : نظرة للمعرفة وسلة العلم بالفارابي عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور : *La place d'al Farabi dans l'école Philosophique* . ويجب على القارئ أن يرجع إلى كتب الفارابي ورسائله المشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبع ليدن والأخرى بمصر آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم =

الميلادى ( الرابع المجرى ) ، من الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يقعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس واتخذوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أبهام أنجاعمين في العلم ، عثر بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون هنا — على تفاوت — بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال في علم أحوال اليدين وعلم أحوال البشر . وهم أبدأ يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسقى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والنقل وانفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه الله الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتشبه إحسانه في مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

---

== يقوم على استنباط الأعياء من أصولها على طريقة رمانية دقيقة ؟ لتلاؤف ابن سينا كتاباً في النفس على سنة الاختصار « وعطى طريقة للتفريق » ، وفي كتاب النفس ( طبعه قديمك س ٦٦ ) نراه يبرهن بعض الحائل ؟ على منقضى طريقة للتفريق « . وأساس طريقة للتفريق هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لا يشير إليه الفلاراي كثيراً من أن للتكلميين يبتون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من مبادئ الرأى للفكر دون تحقيق . وكان الفلاراي غاية خاصة بالتعلق ، وقد عثر على مخرج كتب أرسطو للتفريق ( موتك س ٣٤٢ ) ، ورومى ابن ميثون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو سمبول بن تيون ألا يقرأ في للتعلق إلا الكتب الفلاراي ، « لأن كل ما آله ، خصوصاً كتاب مبادئ الوجودات ، فهو زهية الفلاراي الخالصة » ( موتك س ٣٤٤ ) . وقد به مساعد في طبعات الأمم على فضل الفلاراي في للتعلق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هاشم س ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فنهجون طريقاً يبين طريق الطبيعيين كل المباشرة .  
فالحادث الجزئي في نظرم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه متدرجاً تحت  
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحلون دراسة آثار الأشياء أساساً  
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛  
وم في كل أبحاثهم يتطهرون ماهيات الأشياء وحقاتها ، من أذناها إلى ذات الله .  
ولكن نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أءا صفة لله  
في نظرم هي أنه الموجود الواجب الوجود ، على حين أن أول صفاته عند  
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانع الحكيم <sup>(١)</sup> .

(١) ولترشح طريقة الفارابي الاستنباطية بأشقة من مبداء الليتافريق تين معنى كلام  
للأول : الفارابي ، فيها يعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طرق الاستدلال على  
وجود الله هو النظر في « عالم المخلوق » وما فيه من أمارات الصفة والإلهان ، وهذا  
هو طريق الصعود من الفعل إلى القاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرشحاً  
لأن يخلط عليه الأمر ، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق  
المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثره الفارابي فهو أن يتأمل للفكر « عالم الوجود المحض » ،  
ونلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » ( وجوب الوجود أو الوجود  
الواجب ) « والإمكان » ( إمكان الوجود أو الوجود للممكن ) شأن عقلي واحد مكررة في  
الذهن ، يتركها العقل من غير توسط شأن أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من  
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الوجود الذي وجوده من ذاته بحيث  
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الوجود الذي وجوده  
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس  
وجوده من ذاته ، يستوى وجوده وعدمه ، بحيث لما وجد لابد أن يكون وجوده من غيره .  
ولكن لا يمكن أن يلحق هذا الالتماس بالعلية والعلوية إلى ما لا نهاية — وإلما وجد  
للممكن — بل لابد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذي هو  
جميع الوجودات . ويرى الفارابي — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات  
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُرهم آياتنا في الأفق وفي أنفسهم حتى يبينوا  
لهم أنه الحق ، أو لم يكفّر بربك أنه على كل شيء شهيد » [ سورة العنكبوت : ١٨ ] ( نصت ) =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن معكلى المنزلة  
نظروا في أصال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك ( انظر ٢ ف ٣ في ٤  
و ٥ ) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل لتنزعة الفلسفة الطبيعية ؛ أما  
مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي  
وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر لرازي ، وأصغر منه  
سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزنغ القاراني .

== آية ٥٣ ] . فانظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين»  
الذين ينظرون في الطبيعة للاعتناء إلى صانعها ، وهو في الفطر الأول من الآيات ؛ والنظر في  
الوجود من حيث هو الاعتناء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته  
ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق «الحكماء الإلهيين» ، أي حكماء ما بعد  
الطبيعة ، وهو في الفطر الثاني من الآيات ، وهو في رأى ذ الحكماء الإلهيين « أوثق من  
الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل وتظهره في صف الوجود .

ويذكر القاراني دليلاً آخر على وجود للبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون  
والفساد ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممكن الوجود  
لما وجد ؛ وللممكن الوجود يحتاج إلى ملة تخرجه من عدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن  
تسلسل الملل فلا بد من الانتهاء إلى ملة أولى من واجب الوجود بذاته .

وسمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء المخلوقة  
أو الممكنة الوجود لسكن منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولسكن منها موهبة  
أو وجود معين يُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست ذاتية في  
الموهبة ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود للثنين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن  
يكون الوجود في كل ما وجوداً للثنين أو موهبة متباينة ماهيته مطلواً لثنيه ، ولا يمكن  
تسلسل المثلية والمطلوبة ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مبينة لهويته ،  
يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب القاراني كتاب  
نصوص الحكم ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ - ٧ ، وكتاب عيون السائل  
طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ ( ضمن مجموعة رسائل القاراني ) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب  
الفاواري الثالية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ - ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدر آباد ،  
١٣٤٩ هـ ، ص ٣ - ٤ ، وكتاب نصوص الحكم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ - ٣ .

## ٢ - حياة الفارابي :

ولما نرغب على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والمهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُقِلُّهُ الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلِدَ في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن تيتلان<sup>(١)</sup> ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات للقابلين للمجموعتين الثلاثية واربعية ( Trivium und quadrivium )<sup>(٢)</sup> عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يكلم بلغات العالم كلها ( سبعين لغة )<sup>(٣)</sup> . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر يدهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أواخر القرن ( الثاني والإشراف للمعتمد ، طبعه لبنان ١٨٩٢ م ١٢٢ وتاريخ المسكاه للنفطى ص ٢٧٧ من طبعه ليبز ج ١٤٢٠ م ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النمو والبلاغة والمنطق ، والرابعة كانت تشمل الحساب والموسيقى والمهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلكان في حكاية لقوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لغة ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجبالين ، ثم أبكمهم ، ثم أنامهم ، وأصفرهم ؛ وهذا كلام يفوق الأساطير . وقد ذكر ذلك اليعقوبي والمهرزوري في كتابيهما المقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن وكوعه بالترادف في الألفاظ والمجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تسيير الفلسفة .

والفلسفة التي تترب عليها القاراي يرجع أصلها إلى مدرسة سرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُسْئَلون بمسائل الإلهيات أكثر مما عنى بها أهل حرمّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش القاراي في بغداد ، واشتغل فيها زمناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل القاراي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة<sup>(١)</sup> الزاهر ؛ ولكن يظهر أن القاراي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة<sup>(٢)</sup> ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م<sup>(٣)</sup> . ويروي أن أموره تربي تربي أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسباحة ورجاحة الفطن ؛ وسيف الدولة واسطة قلاصتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته للعلماء ، ولم يجتمع يباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع يباب من شيوخ القصر ونجوم القصر . ( ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣ ) .

(٢) يقول ابن خلكان ( ج ٢ ص ١٠٧ ) : « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مفتك رياح » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضى ساعد ( ص ٦٣ ) وابن أبي أسيمة ( ج ٢ ص ١٣٤ ) ، والفنطى ( ص ١٨٣ ) ، وابن خلكان ( ج ٢ ص ١٠٧ ) على أن القاراي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التاجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والهمزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه<sup>(١)</sup> [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرولة أن القارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هريماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى<sup>(٢)</sup> ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بمئتين سنة ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي<sup>(٣)</sup> مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وعشرون عاماً .

### ٣ - موقعه إزاء أفعوطيه وأرسطو :

ولم يبين أحد الترتيب التاريخي لمؤلفات القارابي . وإذا صح أن له رسالة صغيرة عما فيها منحنى التفكير<sup>(٤)</sup> والفلسفة الطبيعية ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إليها ، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولجأ ساءه أصلُ الشرق « للعلم الثاني »<sup>(٥)</sup> ، يعنون أنه العلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « للعلم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichearede ، ومعناها كلمة الجاني ، قال من الليث ؛ ولذا كور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في هر من خاصته ، وظل على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichearede بدلاً من كلمة Leichegebiet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بكر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب بلغات الألباء ( ج ١ ص ٢٢٥ ) .

(٣) هو كاذب كر صاحب القهرست ( ص ٢٦٤ ) وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٣٥ ) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حديد بن زكريا اللطفي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي بكر متى وعلى أبي نصر القارابي ، وكان أواحد دهره ، ومنذبه من مذهب التصاري البيهوية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ١٣٨ ) القارابي كاتب المختصر الصغير في المنطق على طريقة التسككين .

(٥) يقول حاشي خليفة في كشف الظنون ( ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ مطبوعة ليبزج ١٨٣٥ م ) قلا عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أنوا بتراجم طروعة لا توالق =



ومدة أيام القاراي أصبحت كتبُ أرسطو أو الكتب للنسوبة له، ورُتبت على صورة لم تُضَيَّر في جعلتها، وصارت تُقَرَّر وتُشرح على طريقة القاراي<sup>(١)</sup>. وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي: كتاب القولات «عالمينوزيان»، وكتاب السبارة «باري أرميناس»، وكتاب القياس «أنالوطيقا الأولى»، وكتاب البرهان «أنالوطيقا الثانية»، وكتاب للواضع الجدلية «طويقا»، وكتاب الأقوال للنقطة «سوفسطيقا»، وكتاب الخطابة «ريطوريقا»، وكتاب الشعر «بويطيقا»<sup>(٢)</sup>. أما إيسافوجي فرغوريوس «الكليات» فهو مقدمة هذه الكتب. وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات،

---

== ترجمة أدم ترجمة الآخر، «في تلك التراجيم هكذا غير محررة، بل أشرف أن صُنعت» وسُمِّيها، إلى زمن الحكيم القاراي؛ ثم إنه اتفق منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجيم، ويعدل من بينها ترجمة مفضة محررة مطابقة لما عليه الحكمة، فأجيب القاراي، وفعل كما أراد، وسمى كتابه «بالعلم الثاني، فذلك لقب «بالعلم الثاني». ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل موحداً بخط القاراي في خزنة المنصور، حتى أطلع عليه ابن سينا، وحس منه كتب الفقهاء، «ولهم في كثير من مواضع الفقهاء أنه تفضيل العلم الثاني». ولذا سُمِّي ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٧٦) من أن أرسطو سُمِّي «بالعلم الأول» لأنه من كتب جميع ما تفرق من مباحث للمنطق ومبادئ فأقام بناءه متتابعاً وبسبب أول العلوم الحكيمية وفانحشا، فإن ما قام به القاراي حين تأليف كتابه يجمع وينتدب ما تزيهه فيه، يجعله شبيهاً لأرسطو، وذلك سُمِّي «العلم الثاني». ولا شك أن ما يقوله ساجي تليقة كلام ينبغي أن تتفاده بالقرود والخلف.

(١) لكن السكندی «رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصیل الفلسفة»، وقد تقررنا هذه الرسالة في الجزء الأول من وسائل السكندی ص ٣٥٩ - ٣٨٠. وبين ترتيب السكندی وترتيب القاراي منه كبير، والسكندی هو السابق على كل حال.

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ - ١٩٣١ م) ص ٦١ - ٢٣ تجد هذه الأقسام مدكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم وسماته وغايته. وكذلك يتكلم السكندی منها في رسالته.

وهي : السماع الطبيعي<sup>(١)</sup> *Auscultatio physica* ، وكتاب في السماء والعالم *de generatione et corruptione* ، وكتاب الكون والفساد *de celo et mundo corruptione* ، وكتاب الآثار العلوية *Meteorologie* ، وكتاب النفس *de Anima* ، وكتاب الحس والحسوس *de sensu et sensatione* ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيها بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكانت القاراي يحدّ الكتاب للنسب لأرسطو للنسب ، ونزولها أرسطو طالوس<sup>(٢)</sup> ، و *Theologie des Aristoteles* ) من مؤلفات أرسطو سقراطية<sup>(٣)</sup> . وقد حاول أن يقيم القهرمان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريًا في ذلك على طريقة أهل الذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتشكياً ، إلى حد ما ، مع السبادة الإسلامية .

ولم تكن نفس القاراي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يمثل في هذه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سمع القاراي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز القوارق التي تميز للذاهب الفلسفية بعضها عن بعض<sup>(٤)</sup> ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في التهج ، وفي العبارة

(١) يسميه القاراي بسم السكبان — ما يعني أن يقدم قبل تعلّم الفلسفة (س ٦ طبعه مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م) ، و *في السكتي* : المجر الطبيعي أيضاً .

(٢) يحدّز القاراي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب البروية ؛ بل هو يأخذ منه القواعد في معرفتنا بالحقائق الطبيعية في إتيان الصانع وهو أصل العقل والصلاح في النفس والعقل .

(٣) انظر مقال البارون *Chate de Vaux* من القاراي في دائرة المعارف الإسلامية .

التيوية ، وفي السيرة العملية لـ... منها ؛ أما مذهبها الفلسفي فواحد<sup>(١)</sup> . وما عند الفارابي إيمان بالفلسفة<sup>(٢)</sup> . ولما كان الفارابي يرى أن نكاحاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأي أوتق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جماعاً ، إذ تقلد إماماً واحداً وتفقده اعتقاداً أنى<sup>(٣)</sup> .

### ع — الفلسفة :-

وقد اعتبر الفارابي من جهة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل<sup>(٤)</sup> ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منها : فأفلاطون تغفل عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آخرها ، فاستول على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مقعبيها في القلعة الدمية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتزويج نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأسس دولة ورحب فروع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالباين ثالثة من ضمن القوى الطبيعية عند أحدهما وزادها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يكون إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ، ضاعاً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والفلسفة واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين ، وهكذا يظهر ما جوده الفلاس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسجل عليه هذا التوفيق لأنه قد أصبح بذلك كاتبه القروية ، ضاعاً أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب أكثر .

(٢) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيم يرى سبيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي ( الجمع ص ٣ ) : لأن العقل هو المبدأ التي يمكن عليها ؛ وهو لا يبنى العقل القوي على العقل الخفيف المستقل ، ولكنه احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة متفقة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا بين أحكم من ذلك ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يتردد بأهل آرائهم كثيراً على آراء متباعدة ، والجماعة القليلة ترى واحد ، الذين لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ؛ وهو غرضه الفلاس ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل بحث وسامعة وفكر . أدب ص ١٠٢ من هذه المكتبة فيه تحويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكلها هو شرط كل نظر فلسفي ونمطه ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولوحاقت مذهب أرسطو<sup>(١)</sup>.

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم الفلك وجب علينا أن نتناض على تصحيح أحكامنا وتعديلها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق<sup>(٢)</sup>. والقارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحصر كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة<sup>(٣)</sup> ، ونحن ، بتصصيل هذا العلم ، نقشبده بالله<sup>(٤)</sup> ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضم أمامنا صورة شاملة للكون . والقارابي يرى للتكلمين بأنهم يفتنون أدلتهم على مقدمات ذاتة مشهورة

(١) بين القارابي في كتاب ما ينبغي أن يتقدم قبل علم الفلسفة ( ص ١٥ ) حال أستاذ الفلسفة : أنه يجب أن يكون حسن الخلق معروفاً من العمارة ؛ كيما تكون شهرة ، فحق فقط ؛ « وأما ليس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يحرك ذلك أن يضروه على الحق ، وألا يكون مبغضاً ؛ فبعبارة ذلك له تكذيبه » . وفي كتابه الهمزة ( ١٤ - ١٥ ) والعجز زوى ( ص ١٨١ ) لا يقدم ذكرهما أن القارابي قال : « ينبغي لمن أراد التفرغ في الحكمة أن يكون غاية صحيح المزاج » متأدياً بأحابي الأنفال ، قد علم التمران والهمة وعلوم الفروع أولاً ، ويكون عفيفاً صديقاً معروفاً من السوق والتجور والتدبر والحياة والسكر والحيلة ، فارح البلى من مملح ماشه ... غير غل يركن من أركان الفريسة ، ولا تأدب من آدابها . سطلا لعل والمطارد ، ولا يكون لبس . عنده قدر لا لعل وأمه ، ولا يتخذ له لأجل حرمه . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم دور ، ولا يد من الحكماء .

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل علم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢

(٣) كتاب الجمل ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، القاهرة ١٩٤٤ هـ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصوها<sup>(١)</sup> ، ثم هو يرى  
الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدأ يقصرون مهمهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ،  
فلا يعبأوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يعمسون صورة شاملة للوجودات .  
وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع لفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ،  
أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان القارائي من الوجهتين التاريخية  
والهينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق . ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ،  
ونتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

#### ٥ — المنطق :

وليس منطق القارائي مجرد تحليل خالص لفكر العلي ، بل هو يشتمل ،  
إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات الثورية ، كما أنه يشتمل على مباحث  
في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شمس واحد ، فالنطق عنده  
قانون لتصوير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم<sup>(٢)</sup> ؛ ولا بد أن يسير من أبسط  
عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .  
وللنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء للتحقق في الخارج ، ينقسم

(١) يصل القارائي في إحصاء العلوم من ٧٧ — ٧٧ منازع للتكديس المتخفة في  
نصرة القائد ، وعمل رأيهم أنهم يحددون على أحكام مفرقة يأخذونها سلسة .

(٢) يقول القارائي إن « نسبة سماعه للنطق إلى العقل واللغويات ، كنية سماعه  
النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يسلطه علم النحو من التواوين في الألفاظ فإن علم للنطق  
يسلطاناً في اللغويات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يسلط قواعد خمس ألفاظ أمة ما ،  
وعلم للنطق إنما يسلط قوانين معتدة خمس ألفاظ الأمم كلها » ( إحصاء العلوم من ١٢ ، ١٨ ) .

فحين : الأول يشتمل على مسائل للماني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل  
 الثاني على مباحث القضاء والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ؛ والتصورات  
 — التي أقمعت الحدود في جعلها من غير أن تكون لها علاقة أولية بها —  
 ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب .  
 ويقصد القارائي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور  
 الجزئيات التي يؤدّيها الحس ومن للماني الأولية للركيزة في القهن بفطرته ؛  
 كقوى الوجوب والوجود والإمكان <sup>(١)</sup> ؛ وهذه الصور للماني يقينية-أولية ،  
 يمكن أن نُقبّلهما عقل الإنسان ؛ وأن نعلمن لما شئ ؛ ولكن لا يمكن أن  
 يُؤدّمن له عليها ، ولا يمكن ميانها باستقالتها عما هو معلوم ، لأنها بينة بنفسها  
 ويقينية إلى أقصى درجات اليقين <sup>(٢)</sup> .

وننتج القضايا من ربط التصورات ببعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتمل  
 الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية فاعمة في العقل تُستخرج منها  
 بالتقاس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية يثبتُ بنفسها لا تحتاج إلى برهان  
 ولا تحتمل <sup>(٣)</sup> . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس  
 أو أصول بدئية لا بد منها في الرياضيات وفيها بعد الطبيعة وفي الأخلاق <sup>(٤)</sup>

(١) ميون للسائل ص ٢ .

(٢) يميز القارائي بين تصور لا يسلقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا يتبعه  
 لل تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود : وعنده أن هذه « مسائل ظاهرة صريحة  
 مركوزة في القهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التبيين ، إذ لا شيء أظهر منها  
 ( هي المصدر ص ٢ ) .

(٣) يميز القارائي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء فيه ، وبين تصديق لا يظلمه  
 شيء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن الشكل أعظم من الجزء ( ميون  
 للسائل ص ٣ ) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعه لندن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان القوي تتوصل به من للمعوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، للناطق على الحقيقة ، وليس البحث في الماني والحدود ( أعنى للقولات ) ، وفي تأليف القضاء منها ( أرمينوطيقي ) وكذلك الأقيسة ( أناطوطيقي الأولى ) إلا توطئة البرهان<sup>(١)</sup> . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم<sup>(٢)</sup> .

وأهل هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض القوي به يظهر العقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت مما يعمل عقل واحد . وعلى هذا ينشئ إينار قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لتنجح البحث العلمي . ولا يقع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان ؛ بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يوقف العلم ويحدّثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كدافة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم<sup>(٣)</sup> ، فليس البرهان عند الفارابي آلة لفلسفة تحسب ، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هي للتمهيلة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وفلسفة فيه مدخل ، وعليه نعرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين المسكينين في أسر الفلسفة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالفلسفة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده يسمّى الحدّ .

نبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطرارى يقابل الوجود الضرورى ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفى اللواضع الجدلية يبيح القارائى درجات البطلان للتفاوتة ، أو الطرق التى نَحْصَلُ بها لمعرفة للممكنات . ونحصل بها الأكوابل للثقلات والخطايات والشعرية التى أمم ما قصدت غايات عملية ؛ ولكن القارائى يضمها إلى اللواضع الجدلية ، ويصل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بمحقق ؛ وهو بعضى قائلا إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كمال البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد مقدريا فيما بين اللواضع الجدلية والشعرية ، ولا يبدو أن يكون حقيقة خادعة . فالشعر إذا أخط أنواع المعرفة ، وهو فى رأى القارائى كلام باطل ، وكذب لا قيمة له <sup>(١)</sup> .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه فى مسألة الكليات ، متابة لآيساغوجى فرفوريوس . والجزئى عند القارائى ليس وجوده فى الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد فى الذهن أيضا . وكذلك الكلى ، فهو لا يوجد وجودا عرضيا فى الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجودا حقيقيا فى الذهن . والعقل الإنسانى يستخرج الكلى من الجزئيات بطريق التجريد <sup>(٢)</sup> ؛ غير أن الكلى وجودا بذاته ، مقدما

---

(١) يقول القارائى إن البرهان الذى كذبه أهل من حقه يُستعمل من كتاب مواضع الجدل ، والذى كذبه مساور لطف . يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذى كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المتكلمين ، والبرهان الكاذب كذبا ظاهرا يستعمل من كتاب صناعة القمر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ١٠٠) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٢ ؛ يقول القارائى إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكليات ، وهى الصيغ على الحقيقة .



على وجود الجزئيات . وإذا فلسفة الفارابي تتضمن للذاهب الثلاثة للصلة بالمعاني الكلية وهي : الرأي القائل بأن الكل سابق على الجزئ (ante rem) ، والرأي القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)<sup>(١)</sup> . ولكن الوجود ذاته هل يُتقد أيضا في حجة المعاني الكلية ؟ أجاب الفارابي عن هذه المسألة التي أثارها كثيرا من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة من علاقة نموية أو منطقية ، لا أنه بقوة تصدق على الشيء الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حل على الشيء في قضية ، أن يبين شيئا من أمره : فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه<sup>(٢)</sup>

#### ٦ - الوجود ، الله :

وتزعم الفارابي المتطابقة تراها أيضا متجلية في مذهبه فياجد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

ينهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضريبتين من الوجود<sup>(٣)</sup> . ولما كان كل ممكن لا بد

(١) انظر للماتل الفلسفية والأجوبة عنها س ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، ولصوص المسكم ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) للمساءلة السادسة معصرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعي في قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقي وجدها مركبة من حدين ، وأنها قبل الصدق أو الكذب ؛ فهي عنده ذات محمول .

(٣) والفارابي مع تخصيصه للوجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو للممكن إذا وجد (حيون للمسائل س ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تقدم عليه حقٌ تُفرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن الملل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده <sup>(١)</sup> ، له بذاته الكمال الأكسي ، وهو بالقول من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يمتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وغير محض ، ومفعول محض ، وعامل محض <sup>(٢)</sup> — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجلال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا يبره أن عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتعيينه هو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له <sup>(٣)</sup> ؛ فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكنا متيقنين من وجهٍ ومباينين من وجه ، وما به الاتفاقُ غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإن فالوجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتعين المتحقق نسبه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ هير أن الإنسان ثبت الباري أحسن الأسماء الدالة على معنى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هنا من إجمال التسلسل ، والقولان يطل الدور أيضاً ( غش للصمد العظم ) .

(٢) كقولنا كراه أهل المدينة الفاضلة من ٩ — ، وكتاب الحاوي الفقيه ،

جيد آباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة من ٦ ، وإن يريد استعظام صفات الواجب فأدلتها أن يرجع إلى

حيون السالكين من ٤ — ٥ ، وللمدينة الفاضلة من ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ،

جيد آباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها<sup>(١)</sup> ، بل على معاني أشرف وأعلى ، تخصه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وببعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية<sup>(٢)</sup> . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر<sup>(٣)</sup> . ولما كان الباري أكلَّ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكلَّ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكلَّ من معرفتنا بالطبيعات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكلَّ من موضوع الثانية<sup>(٤)</sup> ؛ ولكننا أمام الموجود الأكلَّ أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتياله نصف أبصارنا ؛ فالنصف الناشئ من ملابتنا للمادة يفيد معارفنا<sup>(٥)</sup> ويعوقها .

#### ٧ - العالم المأوى :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أدنى من معرفتنا له في ذاته . فمن الله الواحد يصدر الكل ، وعلمه هو قدرته المطلق ؛ ومن تمّقه لفنايه يصدر العالم . وعلم الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه<sup>(٦)</sup> .

(١) كتاب البلج ص ٢٨ ، وللدنية القاضة ص ١٧ - ١٨ .

(٢) للدنية القاضة ص ١٨ .

(٣) الدنية القاضة ص ١٤ - ١٥ ، وكتب التلخيص ، حيدر آباد ، ١٣٤٦ هـ .

ص ٢ - ٣ ، ورسالة في إثبات القارات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ - ٣ ؛  
والدعوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ ص ٤ - ٦ .

(٤) و (٥) الدنية القاضة ص ١٢ .

(٦) على أن الماراني يقول إن وجود الأشياء عنه ليس من تصديقه تصديداً ،

( ١٤ - طيف )

### صورُ الأحياء ومثلها .

ويبعد عنه منه لأزل مثله، المسمى الوجود الثاني<sup>(١)</sup>، أو العقل الأول<sup>(٢)</sup>، وهو الذي يحرك الثلاث الأكبر .

وتأتي بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تبعاً ؛ يصدر بعضها من بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة<sup>(٣)</sup> . وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعة — وهي التي تسمى ملائكة السماء — هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس<sup>(٤)</sup> ، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي .

والنفس في المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظال على حالة الوحدة انخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان<sup>(٥)</sup> .

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفي السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورواء يصورها وحصرها ، وإنما ظهرت الأحياء عنه لكونه علماً بقاءه ، ولأنه مبدأ لنظام الخلق في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فلهذا علمه على لوجود الشيء الذي يلمه ( هيون المسائل ص ٦ ) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) هيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) هيون المسائل ص ٨ .

(٤) يسميه الفارابي أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة جعفر آباد سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وسهاتين تنتهى سلسلة الوجودات التى ليست ذواتها أجساما .

والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وقول الأفلاك ، والفعل القمى ، ليست أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة واللادة ، فهى تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً<sup>(١)</sup> .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة للتخفية فى العقل<sup>(٢)</sup> — فهى ستة أجناس أيضاً ، مقابلة لمراتب الوجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمادون ، والأسطقسات الأرضية<sup>(٣)</sup> .

وربما تجلّى فى أقوال القارابى هذه أنه متأثر بالمطمين النصارى ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثى . وعند النصارى الثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها القارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثير بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يبدو أن يكون ظاهراً لفلسفة القارابى ؛ أما الجوهر الذى تحويه فردّه إلى للذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فبعد أن انطلق أو صدور العالم من الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة قَيْض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا تعقل العقلُ الأولُ مُبْدِئَه ، صدر عنه عقلُ القلائك الثانى ؛ ومن تعقل هذا

(١) العيادات للدينية ص ٢ .

(٢) حيود المسائل ص ٨ .

(٣) من النظم البسيطة السبعة أيضاً الأركان الأربعة ؛ ومن الماء والهواء والنزاه والنار ، ومنها يكون العالم العقل متدفع .

نفسه ، أعني بما هو متجوهر بذاته التي نغمته ، يلزم منه وجودُ ذلك الأخصى ؛  
ويستمر فيض القول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى ذلك  
الأدنى ، وهو ذلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس<sup>(١)</sup>  
— كما يبرهن هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلمية لداق على  
الأفل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في للذهب الأفلاطوني الجديد .

والأفلاك محتاعاً ما تتركب من لمة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم  
وحفظ وجوده شيء واحد<sup>(٢)</sup> . وليس العالم مظهرًا لوحدة الذات الإلمية فقط ،  
ولكنه أيضاً في نظامه البديع ، مظهر لـ «ل اللمى ؛ فالسالم في ترتيبه قائم على  
نظام طبيعي وحكيم معاً .

## ٨ — العالم السفل

والسالم السفل الذي يقع دون ذلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك  
الساوية<sup>(٣)</sup> ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بدهاءة ، إنما  
يقنارول العالم السفل في جلته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثير

(١) يجد القارى ترتيب القول وما يلزم منها من أملاك ، في المدينة العاشلة  
س ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورس Worme من أن المارابي أول من أدخل  
مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس مما بين أيدينا من رسائل الكندي  
بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بطل تلك الأعلى بها دونه وبطل كل شيء بها دونه ، وذلك  
في رسالته في التفاعل الملقى الأول ... الخ وفي رسالته في الإجابة عن اللمة القرية التاعلة للكون  
والقصاد — راجع نصرتا لرسائله .

(٢) يقول القارن : « والإحراع هو حفظ لدمه وجود الشيء ، الذي ليس له وجود  
بذاته ، لدمه » .  
« للمبدع » : فهو عالم وجود الأعياء ، « بمعنى  
أنه يطيها الوجود الأبدى ، ويدفع فيها الدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يطيها وجوداً مجرداً بعد  
كونها مدفوعة » (عيون المسائل س ٦) .  
(٣) عيون المسائل س ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين تعرفها من التجربة .

والقاراني يبين فساد علم أحكام النجوم<sup>(١)</sup> الذي يمزوكل<sup>(٢)</sup> ممكن (حادث عارض) وكل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية<sup>(٣)</sup> . ويقول القاراني ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص للممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى<sup>(٤)</sup> . كل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تدمج هذا العالم السفلي من فعلها إلا انخيراً .

١ وعلى هذا فن انطأ الكبير ، في نظر القاراني ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب الفحشة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة<sup>(٥)</sup> أبداً .

(١) القاراني رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وهو يبطال صناعة التنجيم بحجج عقلية مشعة بروح الحكم — انظر هذه الرسالة طبعاً ليدن ص ١١٢ .

(٢) يقول القاراني إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس أبدي ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي القاراني من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول القاراني : « بعد ما اجتمع العلماء وأولوا المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة لتأثيرات والتكرينات ، ولا اختلاف في طبيعتها ، فألقى دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالفحشة وعلى بعضها بالسعادة » . انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها القارائي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التيمليسي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وضلها في العالم السفلي فلا ننظر منها إلا بمرقة ظنية ، ودعاوى المبحنين ونبوءاتهم لا نستحق منا إلا الشك والارتياب<sup>(١)</sup> .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبايع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة<sup>(٢)</sup> ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل " أن يأتي القارائي في هذا شيء جديد خاص به ، وهو مسيطرة لزهته للطبقية ، لا يتخفى كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يمد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يشتد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام<sup>(٣)</sup> . ولننتقل بعد

---

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام الجوم ، ومي تقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو مصادمه ، إذ وجوده أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخي الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقرن كوكب كذا بكوكب كذا حيث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التيمليسي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وفلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يبي تأثير الكواكب في عالم الكون والقساد من حيث المادة والنفس والمصر ... الخ ... انظر أيضاً ملحق الأمم لمساعد س ٦٣ — ٦٩ ، ولإحصاء العلوم س ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة المقاضاة س ٢٧ .

(٣) انظر إن أبي أصميمة ح ٧ س ١٣٩ تجد أن القارائي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عنوان للسائل س ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .



هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والعلامة .

#### ٩ - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرق من بعض<sup>(١)</sup> ، بحيث أن القوة الدُّنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس ترقى من المحسوس إلى العقول بواسطة القوة المتخيلة . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوهاً أو إرادة<sup>(٢)</sup> ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كُرهُه يلزمان الإحساسات ولا ينفكان عنها ، والنفس تقف، حيالَ الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والادوم ، ونحدث نزوهاً إرادياً نحو ما تمقله . وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) للدينى الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ كتاب حدوث قوى النفس : الناذية ، الحامسة ، المتخيلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومسابها أن يرجع إلى الدينى الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) يقترن بالحامسة نزوعٌ نحو المحسوس ، فتشتاله النفس أو تنفر منه . ويقترن بالمتخيلة نزوع نحو ما تخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة الزرومية ، وهى التى تشاق إلى الشيء أو تكرهه ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة من نزوعٍ إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالمس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الملقية ، وسنذكره أنه يلغى أن يؤخذ أو يترك « - للدينى الفاضلة ص ٣٤ - ٣٦ .

وهو نتيجة سرورية تازم عن ذلك ، كما تازم الحرارةُ من جوهر النار<sup>(١)</sup>  
والنفس كالألماس ، أما كل النفس فهو العقل ، وسال الإستغناء على الحقيقة  
إلا العقل<sup>(٢)</sup>

#### ١٠ - العقل في الإرفاده :

مسألة العقل هي موضع البحث في التاليف ، والأشياء المادية إذا صارت  
مفقودة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي  
تنطبق على الماديات<sup>(٣)</sup> ، والعقل في نفس الطفل بالقوة<sup>(٤)</sup> ، وهو إنما ينتقل إلى  
التفكير بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة للتخيّل ، غير أن هذا  
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فلاحاً  
للإنسان ، بل للعقل الفاعل الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو  
عقل الفلك الأخير ، فلك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يوصلها العقل بجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة  
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفاعل يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية  
للأجسام<sup>(٥)</sup> ، وبذلك تنسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقائية .

(١) للدنية الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التصريف الكامل  
لنفس قلاص أرسلطو .

(٣) راجع عقالة في مسائل العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية في بعض  
الرسائل الفارابية ، لفرهادي ديري في بلدين ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي  
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسلطو ؛ وقد نشر الآب بوجع هذه  
الرسالة لثمرة جديدة ، بيروت ١٩٢٨ .

(٤) للدنية الفاضلة ص ٤٤ ، والجميع بين الحكيميين ص ٧٣ .

(٥) الدنية الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات الدنية ص ٧ ، وعقالة في مسائل العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنترزة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كلية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في المقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى للمرة من هذه المقول أو « الصور المقارنة »<sup>(١)</sup> ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والمقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والعقل الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفصل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل للسفاد<sup>(٢)</sup> ؛ غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تثبّد فعله . أما العقل الذي هو فعلاً دائماً وللتحقق تحققاً تاماً فهو الله .

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة للمرة المكتسبة من إدراك الأشياء<sup>(٣)</sup> ، ويصل إلى معرفة اللامادى الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك عنه<sup>(٤)</sup> .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) للمدينة الثامنة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الميولاني والعقل للثقل .

(٣) كتاب المجموع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الثامنة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه <sup>(١)</sup> ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف الحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للعادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقن على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسمادته هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرّبه من الله <sup>(٢)</sup>

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلّ للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيلها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي ؟ إن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب <sup>(٣)</sup>

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية .

(٣) فيها يمتس بتناقض رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أو نصراً فأكثرها في النطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الفكرة ؛ فقد أثبت في كتاب الله العاضلة بقاء النفوس المبررة بعد الموت في آلام لانهاية لما بقاء لانهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها متحلة وسائرة إلى السدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق عينا من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في ...

هو يقول إن الأبدان تبتل ، فخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيل من بعد جيل ، فيضم كل شيء إلى شيء ، وينخرط كل في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل مقول بمقول أو قوة بقوة ؛ وكل نفس تتصل ذاتها وتصل النفوس الأخرى للمشابهة لها ، وكما زاد ثقلها زادت قوتها<sup>(١)</sup> .

### ١١ - مؤامري :

اتبهنا الآن إلى فلسفة القاراني العملية ؛ ونجد في آراء القاراني في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين ومعتقدهم ، ونستفكم عن قليل من آراء القاراني العامة .

كما أن علم النطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع للقوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في النطق . والقاراني في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزع تصوف وزهد .

== هذه الحياة التي هذه الدار ، ثم قال في ضيق ذلك كلاماً هنا سنراه : وكل ما يذكره هنا فهو هنا وخرافات وعجائز . فهنا قد أياس الخلق جيئاً من رحمة الله تعالى وسير العاصل والعرير في ربة واحدة ، إذ سير السك إلى الدم ؟ « وعنه زلة لا تبال وعثرة ليس بعدها جبر » ، ( قصة جى بن يظلال طبة ١٧٠٠ م ص ١٧ ) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكما كثرت الأوس المنطوية القارة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال مقول بمقول ، كان التخاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكما لحق بهم من بدم زاد التخاذ من لحق الآن بمصادفة اللذين ، وزادت لذات الماشين اتصال اللذين بهم ؛ لأن كل واحدة تحمل ذاتها وتعمل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فيزداد كنية ما تعمل » . وروايت من هنا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مولك نيا يتعلق بالفلسفة - ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على العمل بأنه خير أو شر<sup>(١)</sup> ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني<sup>(٢)</sup> ، ولكن إذا كان العقل أيضاً من العالم الملوئ ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعت ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلقى ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها تزوج<sup>٣</sup> ؛ ولما كانت تحسن وتتهيئ فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية<sup>(٤)</sup> ، وميدانه ميدان العقل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكانه اختيار واضطرار في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدّر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجهير .

(١) انظر للدينه النافله ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا نعيم يحتاج الى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والنصر ما نهى عنه فإن للمعرفة ، ولهم شأنهم الكبير في علم السلام ، فالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالنسبة والتفويض العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بصفه قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويتعد من الشر ، وهذا الرأي غنى عن ذكر القواعد وللصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي التزوج الى ما يدركه الحيوان من إحساس وتخييل ؛ والاختيار هو التزوج عن روية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة للدينه النافله ص ٤٦ .

والاختيار الإنسانى ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تَكُنُّل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التى ينبئ أن تُطلب لقائها ، لأنها الخير للطلق<sup>(١)</sup> ، وهو الذى تعالبه النفس الإنسانية إذا اشتقت إلى العقل الذى فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقرب من الله .

## ١٢ - السياسة :

والقارائى ، في علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بدءاً من الحياة الواقعة . ولما كان القارائى رجلاً نظرت له الأمور فقد ظن أن سعادته الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف<sup>(٢)</sup> . يرى القارائى أن الناس قد دعيتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع<sup>(٣)</sup> ؛ فهم يمحضون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدينة بجمعها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسداً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو العاضدة فهي نوع واحد ، يرأسها الفيلسوف

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرس المؤلف أن يقول إن القارائى كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت العسكرية القريبة عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامى ، فالؤلف يريد أن يقول إن القارائى لا نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في هذه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرف أئمة الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ - ٥٤ ؛ ومن التيق أن القارائى يشبه المدينة بمسح كما يفسل بسى علماء الاجتماع اليوم . ويجدد القارائى هذه المقارنة كادج و المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٦ .

والتقارابي بصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد<sup>(١)</sup> [ عليه الصلاة والسلام ] .

ويرى التقارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد<sup>(٢)</sup> ، وأن الملك والوزير يشتركان في ذنائب الحكم والحكمة ؛ وهو عندما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثل الأمير المثالي يرى في ذلك صورة لنظرية للمهين السماوية لذلك العهد . غير أن كلام التقارابي في الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء التقارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي<sup>(٣)</sup> .

### ١٣ - الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كالما إلا في مدينة ، وهي في نظر التقارابي جامعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر التقارابي خصال الصو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٩ ؛ والرئيس عند التقارابي نبي موسى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفصل مكان الملك من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب التقارابي يسمى كتاب الملك ، وذلك في المكتبة التيسورية ( رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ - ٣٤٨ ) بدار الكتب المصرية . يقول التقارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بروح من الله تعالى ؛ وإنما يقدّر الآراء والأفعال التي في لغة الفاضلة بالروح ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه منه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقدرة التي استفادها هو عن الروح والموسى تعالى ، حتى تكشفته له . بالمراتب التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٣) انظر التفصيل في آخر الكلام من التقارابي .



نفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا<sup>(١)</sup> .  
أما في المدن البذرة أو الصالحة<sup>(٢)</sup> فالتقاء كله لمن يذل على أهلها الأمر أو أضلهم<sup>(٣)</sup> ، والمذاب يتفطره في الآخرة .

والنفوس الصالحة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخبيثة العارفة فهي وحدها التي تتيق ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكما زادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة علامتها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية . وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول ببناء العقل الإنساني في العقل الكلّي وبفناءه في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدره من علته ، (أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته<sup>(٤)</sup> .

#### ١٤ - نظرة إصحائية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في حملها وجدانها مذهباً روحانياً (Spiritualismus) متسقاً تمام الاتساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابي خصائص هذه المدن وأبواباً أخرى منها في المدينة العاصلة ص ٦١ - ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود .. كل شيء ؛ وهو ظاهر على ذاته ذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من .. هو ظاهر ، فهو يال الكل من ذاته ؛ فله الكل بعد ذاته ، وعلمه بفناءه نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة مدداته ، ويحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، المصنوع طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualism) . وكل ما هو مادي محسوس فنشؤه القوة للخيالية ، ويمكن اعتباره « تصوراً مُشَوَّهاً »<sup>(١)</sup> ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذى لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التى تفيض عنه منذ الأزل ، والتى يفيض بعضها عن بعض ، فيها كثرة<sup>(٢)</sup> . وعدد العقول المتفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية<sup>(٣)</sup> . وكلا يعتمد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي<sup>(٤)</sup> وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى<sup>(٥)</sup> . فالوجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كل منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر فى الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذى يُبَيِّرُ ما فى النظام الكلى من خير<sup>(٦)</sup> . وهذا النظام البديع الذى يتجلى فى هذا العالم القاض عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه التصادم<sup>(٧)</sup> ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما فى ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون .

(١) يجوز أن المؤلف يعبر بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتر .

(٢) صيون للمائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابى إن غاية الله محيطه بالأشياء جميعها وإن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الكائنات افسادت ، لأن طبيعتها تنضى ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الضرور محمودة بالعرض ؛ فلو لاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شريعته ، لا بد منه ، أكبر شراً — صيون للمائل ص ١٨ ، وراجع الفتاوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر : رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تقيض عن العقل الفعال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تترجم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في للرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يحمل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يصدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة<sup>(١)</sup> .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود ، وكان سلكاً في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت نفسه كئيباً والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يحمل بين تلاميذه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمور الدنيا أو الجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أي نوع ، وكانت تمارض الخيال للتردد بين الحس والعقل والتي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفاً فانياً في مجردات العقل المحض ، وكان زهدهم وتقواه موضع

(١) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الثانية ص ٥٨ — ٥٩ .

وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحسك ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يحملونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوُسم بها إلى الأبد . وقد يكون رأيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق للذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدى التوحيد بأهل للنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك<sup>(١)</sup> .

#### ١٥ - تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن الفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي<sup>(٢)</sup> - وهو نصراني ينفوي - بترجمة كتب أرسطو .  
وذكرنا تلميذاً أشهر منه ذكرأ ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني<sup>(٣)</sup> ، الذي التف حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي ( الرابع من الهجرة ) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه من مباحثات وبعض التعاليم الفلسفية التي كان يلتقيها مستمعيه<sup>(٤)</sup> .  
وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً وانحطاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة للتقدمة ليس لها سند كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية ( رقم ٢٩٠ أخلاق ) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطروح أيضاً .

(٣) حكيفاً يذكر نسبته إلى القديم من ٣٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ من ٣٢١ - ٣٢٢ ) أنه « كان ضالاً في العلوم الحسكية » ، مطلقاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة في كتابي البيهقي والفهرست زورى الذين قدم ذكرهما .

(٤) انظر ما في كعاب المقاصد وكتاب الإمتاع وللؤااسة لأبي حيان التوحيدي .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجرى وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية ، كذلك نجد نزعة القاراني للنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد للماني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تُبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة للتقدميين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل للنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسمى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والماني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية متعنى لكلا التريقين .

فلا يجب أن يجرى ذكر ابن بادويه وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجرى ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية ، التي قص علينا أخبارها تلميذه التوحيدى<sup>(١)</sup> ( للتوفى عام ١٠٠٩ م ) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن عباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخبارة أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو جده فيلسوف سوفى السمت والمثبة ؛ ورغم ما عرف عنه من سخب اللسان وقلة الرضا ، وأخذاه التل ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاءً ونطلة وقصاحة ، كثير التصليل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة من أهل زمانه الذين جاوهم في بعداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يسموه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ صرطليوت في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله من أيدينا كتب المتأربات ( من النفس أو الاقتباس ) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائل من بلادهم ولا عن ملتهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق <sup>(١)</sup> ، كما أن بين الأشياء كلها حفظاً من الوجود مشتركاً <sup>(٢)</sup> ، وكذا أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم <sup>(٣)</sup> . ولهذا السبب عيه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِل ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قِوَامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالمقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض ، استحالة وجود تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطبات في الكلام عن تفاصيل تلك البحوث ، بعد أن بينا النزعة الغالية عليها . وإن ظهور التمجسأتى والجماعة التى كانت تلفت حوله أمر له خطورة وشأنه في تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح في القالب عند شجرة أبى سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل .

---

== « الإنتاج والمؤاسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تنمى في معرفة بحس آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في تلمس كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والفتاوى » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) الغايات من ٦٤ ، طبعه إيران .

(٢) الغاية الثالثة والخمسون .

(٣) الغاية الثامنة .

## تعلقات

تعلیق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مدهش هـ البارون كرادفو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام القاراني في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، عندما وصف للدين الناقصة؛ لأن في ذلك ما يشبه، في رأي كرادفو، بعض آراء الفلاسفة المحدثين. من ذلك وصف القاراني لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلميع القوة في المجتمع الإنساني، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته وقاعدة الكفاح لأجل الحياة، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche). هذا يجلي في كلام القاراني عن «آراء أهل المدينة الجاهلة والفضالة» التي تقوم ديارتها على آراء قديمة فاسدة؛ كالتي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام، وأن الطبيعة تتولى للكل الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يهدده أو يعارض وجوده، بل هي تجمعها قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها، بحيث يُحِيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل. وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان، حيث يسود التوابع والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشد قهراً لنيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم؛ كأن كل حيوان قد طمَع على الآخر لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له؛ وهكذا تتوابع الحيوانات،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبد ويستخضعه لصلحه .

يذكر القاراي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الحقى يظهر في الوجودات التى نشاهدنا ونعرفها » ، وأن هذه هى « نظرة » الوجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بقى الإنسان ، عالم من اختيار وروية عقلية ، يبنى أن يحروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون للذن « متغالبه متفارقة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أولئى آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحدًا بكل خير » ، « الحق فى السعى لمخالفة غيره فى كل خير يفيد ، حتى يكون الأشد قهراً لنهيه هو الأسعد .

ويضرح عن هذا الرأى الأساسى آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن يُفادِرَ كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اتقان إلا عند الضرورة ولا يلتقا إلا عند الحاجة » ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً ؛ « وإن اضطرأ إلى الاجتماع لأمر خارجى ، فينبى ألا يكون ذلك إلا ريثما تلوم الحاجة ، ثم يمدان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول القاراي إن « هذا هو القاء السبى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزى هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .



حق إذا عرض كرادفوا لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع  
الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كل منهم بنفسه ، من الوفاء بكل  
ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كل  
من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى في ذلك فكرة روسو  
(Rousseau) في « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابي يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه  
يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يهزم الإنسان قوماً ، يستسلم ، ثم  
يهزمهم الآخرون ويستسلم ، بحيث لا يكون للوازر مساوياً بل مهزوماً ،  
وعند ذلك يصير للقهرون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابي مختلف الآراء في الدواعى إلى نشوء الدولة وفي العوامل  
التي توحد بينها مثل الائتلاف والتعاقب ، الاشتراك في الاعتماد من أب واحد ،  
التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك في السكن ، التعرض لخطر  
واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والفذين  
يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تقابل على السلامة والكرامة  
واليسار والذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع  
ما للآخرى وتكون القاهرة هي الفائزة السعيدة للنيوطة . يقول هؤلاء للفكرين  
إن « هذه الأشياء هي التي في الطبيعة ، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل  
طائفة ؛ وهي تاجبة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون  
العدل تصوراً يناسب وجهة نظرم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد في عالم الطبيعة  
والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتقابل والقهر شيء في الطبيعة ، والاستبعاد  
والتسخير والإذلال كلها أشياء في الطبيعة ؛ ولما كان ما في الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى به الإنسان في حياته على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغلبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعمله ، وإذا آلت خيرات الطاقة الغالية ، فالواجب أن يتل الأقرى والأغلب من الخير والكرامة والعدل ونحوه أكثر مما يتل غيره .

أما ما يسمى في المادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فقد ذلك يجتمعان وينصافان ، ويقرب كل منهما للآخر قطعاً عما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والمدايا وأنواع اللواسة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخرين هذه للزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التحالف ؛ فقد ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحلفان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فقد ذلك يترك التحالف ريثما يحصلات على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكاثرين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التحالف إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

الصحائف والتعاون للمصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة لقتل في الثغابة ، فيحسبه مدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادتو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يحكم عنهم القاراي هم الذين سبقوا نيقشه في آرائه ، ثم يسأله : هل كان في زمان القاراي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادتو ، أن يثبتوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويموز كرادتو أن يكون القاراي قد وجد هذه الآراء في مصاحف قديمة<sup>(١)</sup> ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادتو يرجح أن يكون كلام القاراي عبارة عن بيان لما يمارض ، من الناحية النظرية المتألمة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الناشئة التي يسودها الخير والأنسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية .

ويقدر كرادتو القاراي أنه بحث للوضوح بمنابة وإهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً !

فلماذا لم يكن في عصر القاراي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره القاراي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة ( القول في الخشوع في المدينة الناشئة ) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند السوفستاتين ، وقد رد عليهم أنطالون في القسم الثالث من عاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان الثغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بقى الإنسان الذين يجب أن يتسللوا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلبية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعى اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

\* \* \*

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى جعلتها .

القطعة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شيء غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر التنزالى هو المتبرفيا يتناقى بفلسفة الإسلام . أما الكندي ( راجع نشرتنا لرسائله ) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث تلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لاشيء — وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبدعٌ ، معنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندي بأن العالم مدة محدودة مقسومة ، قدرها له مُبدعُه ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكّد حدوث العالم من لاشيء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » ( ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . لندن ١٨٩٠ ) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدمه ، ويستبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكرٌ » . وبدان يبين الفارابى القساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استفادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (المالم) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى علق البعض منه أن أرسطو يقول بقدّم المالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكلّ ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن المالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [ واحدة ] بلا زمان ؛ ومن حركته حدث الزمان » . ( راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سئل منها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب المعادى القلبية ، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧ ) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الرومية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الميولى أبدعها البارى لا عن شيء ، وأنها نجست عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والمالم » إن الكلّ لا يمكن حدوثه بالبحث والاختاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات وللنهاب من الملم بحدوث المالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء . ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل اللل ، فى بيتهم لبده المالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدّم الطبيعة وتسيورها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زيدٌ انمقدت منه الأرض ، وارتفع منه بئار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل اللل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَف وتُطْرَح في جهنم ، لا يدل على الثلاثى الخالص .  
ويمصرح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبْدَع من غير شيء » ، فآله إلى غير شيء .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو الدبر لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالِ حبة من خردل » ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ... أن الضاية السكينة شائعة في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق للوابع وأتقنها . ويقرر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا القام لصحة تأويل الفارابى لكلام أرسطو ، ولالمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له القام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليل مبنياً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن الكندي والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأنت الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التي أشار إليها جولدزير في مقالته عن الفلاسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة للعالم الإسلامي I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس المخرج من للأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الـكون ، إذا كان معاولا للعلة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابى ، على نحوٍ حاذقٍ نافع ، مقولة جديدة ، هى « واجب الوجود النسبى » الذى ، من حيث هو ، يدخل فى مقولة للممكن . هذا النوع من الوجود الذى يسميه جولدزيهر الواجب النسبى هو « واجب الوجود بالنسبة » ، كما يعبرُ فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابى لتبين هذا الذى يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابى قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذى هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلى الخالص ، لـكى يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة فى الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفاهيم الأخرى التى أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم فى الابتكار أو فى إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه<sup>(١)</sup>

١ - ملته :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادى عشر  
لليلاى (من الرابع إلى الخامس المجرى) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى  
الامراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قدّر له أن ينفخ فى فلسفة سلفه  
حياة جديدة ، ما يزال فتي . ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً ، هو فى حقيقة  
الأمر أكثرُ شجراً بالكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط  
جوهرية ، لأنها نهلاً معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت  
نفسه على أن ذوى القول الثابتة فى ذلك العصر لم يكونوا متيابين إلى اتباع  
الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى اللبى على المنطق<sup>(٢)</sup> .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطيب ، القنوى ، المؤرخ<sup>(٣)</sup> ، الذى

(١) هو أبو على أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند بالوت وعند  
صاحب طبقات الحكماء - انظر ما كتب عنه بدثرة للعارف الإسلامية .

(٢) أجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؟ ومرمجه عمل ، هو تحميل  
خلق تصد به الأفعال كلها جيلة سهلة لا كلفة فيها . وما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد  
فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عن رأى ومرف ، ثم يستنبط  
من ذلك ؟ بل إن مذهبه صورة لنفسه . وثمرة لباعت شعر به ؟ ذلك أنه أسرف على نفسه فى  
عهد الصبا ، وصار مع قاته ، ولم ينظم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام النادة ، فأحب أن  
ينصم لغيره بما فاته ، وأن يدل على طريق الجلاء قبل أن يقيه فى مفارز الضلالة . ويدل تحليل  
مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على سرفة بمكنونات النفس وعلى ما عاناه فى إحكام  
مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفلى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تحارب الأمم وتحاب  
الهم » الذى بلغ به إلى عام ٤٧٢ هـ .



كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه ، وتوفى عن سنٍ عالية .  
في عام ١٠٣٠ م <sup>(١)</sup> . وقد خلف ابن مسكويه ، نيا خلف ، مذهباً فلسفياً في  
الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون  
وأرسطو وجالينوس <sup>(٢)</sup> ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو  
غالبةٌ عليه <sup>(٣)</sup> . ويُقدِّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس <sup>(٤)</sup> .

## ٢ - ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من  
الحواس » <sup>(٥)</sup> ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن  
مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدَّ

(١) يقول القفطي إن مسكويه مات طويلاً إلى أن تارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب  
كشف التنون ( ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤ ) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت  
في معجم الأدباء ( ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث ) إنه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) وما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتابه « في  
حكم القرس والمهند والعرب والروم ليدل بذلك على اختلاط الفول في جميع الأديان والأمم  
على أصول الحكيم ، وليفتح به الناس جميعاً » وقد سمي هذا الكتاب « جاويدان خرد » ،  
ومعناه العقل الأزلي ، أو العقل الخاف ، وهو يوجد على هامش كتاب « نزهة الأرواح  
وروضة الأفراح » لعمبرزوري للصور بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة  
وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وقيامها ، وقوامها ،  
وما أدى إليها كمالاً أو يورقها عنه . « ولما كان لكل صناعة مبادئ » ، مليها تبين ، وبها  
تحصل ، وكانت تلك للمبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث  
شس يبينه في الفرض الذي يرى إليه ، وهو ينتفع بالمعارف النفسية في مذهب انتفاعاً عقلياً —  
تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست عرضاً

التضاد في وقتٍ مما ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ هل حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض<sup>(١)</sup> . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمقولات على السوية<sup>(٢)</sup> ؛ فصورة الطول لا يتحدث طولاً في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول<sup>(٣)</sup> .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقبها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك بمقارنة للدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها<sup>(٤)</sup> . ثم إن وحدتها العقلية تجعل أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وحدة يكون فيها « العقل والمائل والمقول شيئاً واحداً »<sup>(٥)</sup> .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان روية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس للمفسر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتصالات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي مقولاتها التي لا تستبين عليها معنى من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ عالية » غير مأخوذة من الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي القوس ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يصادق نفسه » : والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

### ٣ - أصول التوفيق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائنُ الرُّيدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استمداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استمدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئة أخياراً بالطبع ، وم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير البتة . وثم قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل التروية<sup>(١)</sup> .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو هيب الوجود الأعظم<sup>(٢)</sup> ، والعلم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتشبه في شموه بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة<sup>(٣)</sup> .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية<sup>(٤)</sup> ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجالينوس ، ثم يعض عليه ويقره ، تهذيب ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . وتلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالتوجه إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خير ما لو اُحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلِف بالإضافة إلى فاعليها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت تفضيلات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالمسألة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بنيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتاعُ أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، ويكون هذه المحبة لا تقوم بجماعة قط <sup>(١)</sup> .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعاونتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لقائه حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيق دائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يقرّ من الدنيا . والمتوحد الذي ينزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله <sup>(٢)</sup> . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

---

== له طبيعة هي النفس العاقلة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحطت من مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يتنص فضائل هذه العاقلة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهد يبور على غيره ، لأنه يستبعد الناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يعاونهم ، وهذا هو الظلم والدوان ، والاساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يطى مرض ما يأخذ ، كما قضى ذلك حياة التمدن والاجتماع — ( الفوز الأسمى ص ٦٣ — ٦٤ ) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان<sup>(١)</sup>. والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعار الدينية ، بكسالة الجماعة والمحب ، هي أن تترس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تملهم محبة الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُقلع ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا يزيد الدخول في هذه المسألة ؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن نثنى على ما حاول ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفسيرات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد<sup>(٢)</sup> ، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم<sup>(٣)</sup> .

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه ليس بوحش ولا غور . وعنده أن الإنسان مشتق من الألس لا من النيران ، كما زعم الشراء ؛ وكثير من شاعر الدين يرى إلى حقوة شعور الألس كما يحجب الاجتماع في الساجد خمس مرات في اليوم وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكفك صلاة الجمعة واليدين والمحب ؛ وهذا كله يزيد الألس . ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل دقيق لضروب المحبة ( الصداقة واللودة والمشفق ) بين مختلف الناس ؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاما محبة للبذلخالفه ، وتعليها محبة الحكام مند تلايذم ، ويصفا محبة الوالدين .

(٢) انظر القوز الأسفر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ، ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تخييس لفلسفة مسكويه الخلفية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن مسكويه مشاركة في ميادين أخرى . فإلى جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب الحادة ، ومنها كتاب « القوز الأكبر » الذي لحصه في كتاب أسماء « القوز الأسفر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه ( لأن جده يسمى مسكويه ) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصام ، شيئاً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلي غلط ؛ أما إنه جلي فن

== قيل أنه الحق ، والمحق كثير ؟ وأما أنه غامض للضعف عقولنا بسبب كثرة الأغشية الحيوانية على جوهريهما ، لأن الإنسان آخر للوجودات ، والتركيب قاعته إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تحميه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالمركم أظهر الأشياء وأولاً ما بالفلاحة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؟ ولكن في البدء الأول بإتقان ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؟ إذ لا شيء للإبداع إذا كان من شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هنا على فكرة أرسطو في التثنية يتألف الصور . ولو أسكت الله عن العالم فينبض الوجود لا ندم في الوقت والحال . والطاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومهابته ؟ فهو يرى أن العقل اتصال هو أول موجود ظهر من الأول من غير توسط شيء ؟ أما النفس فهي توجد جوست العقل ، والقلوب يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه لبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لا قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وعلقيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهرية بقر لا يقبل اللوث . والإدراك في الإنسان ينحصر : إدراك بالمحسوس ، وهو يشترك فيه البهائم ؟ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؟ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يحوى إدراك العقل حتى يجعل لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء للشيء عند النعماء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضات ثم بالمنطق والطبيعات وممكننا . وهو يتكلم من قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؟ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيها هو عندها — وهو ما يسمى بالرفق — حال حركة في النفس ( يشبه هذا الرأي رأي جالينوس ) .

والوجودات مراتب ؟ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري المسكة في جميع أجزائها ، ويضمها في أفق بشي ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو بين أن كل نوع من الوجودات يبدأ بالباطلة ، ثم لا يزال يرتق ويصعد ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالثبات في أفق الجداد ؟ ثم يرتق ويزداد تركيبياً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زام عليها قبل سورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يرتق حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرتق ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق اللاتسكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يسمي " لأن مسكويه أساساً لإثبات النبوة ويأيد كنيته الرسمى . وهو يقول لأن الإنسان يرتق حتى يبلغ الأفق الأعلى المحسوس ، وهذا يبرهن لأحد مترشحين : إما أن يدعى النظر في الوجودات ليلاحة فيها ، فيجدها تفرق ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من جهات العقول ؟ وإما أن تأتيه تلك ==

== الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب للنزلة الأولى هو الفيلسوف الذي يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل . وصاحب النزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسي ، أي بطريق النقل ، وهذا يؤثر في القوة الفكرية ، وتؤثر هذه في الخيلة ، وتؤثر الخيلة في الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها طرحة عنه ، وكأنها يراها ينتظره ويسمعا بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالنبش اتقى رأبها ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا مخالفاً في تلك الحقائق . وليرجع القارئ إلى كتاب الفوز الأسفر ليرى تفصيل هذه الآراء التي لا تخلو من طرافة ، وليقرأها برأى القارئ وابن طفيل في رسالته : حي بن يقظان .

## ٤- ابن سينا

## ١- حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة<sup>(١)</sup> ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م<sup>(٢)</sup> ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة<sup>(٣)</sup> ، وتلقى العلوم العقائدية والشرعية في بيت أبيه<sup>(٤)</sup> . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حيناً أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه<sup>(٥)</sup> ، وحينما أُذِن له هذا الأمير بالدخول في تاركتيه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ٢ ) والفنطلي ( ٢٦٩ ) ، اعتماداً على ما حكاه أبو حنيفة الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان ( ج ١ ص ١٩١ ) فيقول إنه ولد بقرية خرمينا أو خرمين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي ( تاريخ حكماء الإسلام = تكملة صوان الحكمة ) مخطوط ديار الكتب المصرية ص ٢٦ ) والشهرزوري ( نزعة الأرواح ص ٢٧٤ ) والفنطلي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مفتلاً بالصرف في خرمين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية ( يهقي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤ ) ، وكذلك أخوه ، ولما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له للدين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كأبي عبد الله النازل الذي كان يمدى للفيلسوف ( يهقي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٢ ) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توثيق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب القمي للمهرجان الأثني لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني التوفي عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنه ابن سينا ، في مهن أساقبه ، فأخضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرى على يديه



وحلّ صحبها ، ورغب في علم الطب ، فافتتح عليه الكثير من أبواب المباحث  
الغريبة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استقامة علم<sup>(١)</sup> . وقد عرف كيف  
يشفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرب حظه متفرّخاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى  
لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه  
أن يطاق على رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من  
أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينقل من قصر أمير إلى قصر  
آخر ، يشغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالعلم وتصنيف الكتب حيناً آخر ،  
حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ،  
جاء ابنه ، فدفع فيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور<sup>(٢)</sup> . ثم سار  
ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والخمسين  
من العمر عام ١٠٣٧ م<sup>(٣)</sup> ، في همدان ، بعد أن قضى علاء الدولة ؛ ولا يزال  
قبوره مرفوقاً بهذه المدينة إلى اليوم<sup>(٤)</sup> .

## ٢ - مجرّد ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والنقل ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ  
ومعه عند الأولين ٥٨ طناً وعند الأخير ٥٣ طناً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٦٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كميًا في تقرير للذهب الأرسطاليسي  
الخالص<sup>(١)</sup> ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية  
والقلبيل على متاعها ، فله ولشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماله نفسه ؟ لم يكن  
يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم  
ميوله أنى أسابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعا ثامبسطيوس  
( Themistius ) لذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم  
الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة  
في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ،  
جمعاً تتجلى فيه اللمعة ؛ كما عرف كيف يرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن  
لم يسلم في هذا من تحقيق متكلف .

وكان يستمر كل دقيقة من حياته استمارة تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه  
نمّه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصص بعض  
ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتماع لغات الهوى<sup>(٢)</sup> ؛ ولم شهده العيال

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع  
ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — اذا صبح ما يقوله حاجي خليفة —  
مأخوذ من كتاب الفارابي يسمى « التعليم الثاني » — ( كشف التنون ج ٣ ص ٩٨ —  
٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥ ) ، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو نيا بعد الطيبة ،  
مع أنه قرأه أربع مرّة ، حتى أبس من فهمه ؛ الى أن أتبع له الاطلاع على كتاب الفارابي  
في أعراس أرسطو في الكتاب ، فافتتح له ما استغرق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير  
على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وحامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجمع طلبة العلم يدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويروون  
الكتب ؛ حتى اذا غرضوا من القراءة حضر للتنون وهي مجلس الشرب ولعنوا به .

ما كفاً على الأليف ، قلّه في يده ، وقدرُ الشراب إلى جانبه <sup>(١)</sup> ، مخافة أن ينفله النوم <sup>(٢)</sup> .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأته مشتتلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [ كذب الشفاء ] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة <sup>(٣)</sup> ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال <sup>(٤)</sup> ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابته <sup>(٥)</sup> .

(١) يقول ابن سينا حل لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل للدارى ، وأضح السراج بين يدي ، واشتغل بالقرأة والكتابة ، فها غلبني النوم ، أو شرت بشفت عدلت لي شرب قدح من العراب ، ريثما تعود لي قوتي ، ثم أرجع للقرأة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : فإنه ولطفة النجابة بخلقة أوسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بلقي اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقطاعه لفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة المدنية ، وأسرف في است فراغ النظر الصهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين ( يمّو: ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩ ) لكان كلام المؤلف هنا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلمه فرحان قصيدته :

حسولي بالبعين كما تراء وكل العك في أمر المخرج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ولغز جديد .

وكان ابن سينا ، متى طلب إليه ، يضع العلم والنطق والطب في قالب شعري<sup>(١)</sup> ؛ وهذه طريقة أخذت تنسج بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الراب من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل للتدرب على أشياء كثيرة الأخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل والذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي<sup>(٢)</sup> (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر القرس العظيم ؛ وهو دون البيروني<sup>(٣)</sup> في السبقية العلمية ؛ ولا يزال لذهنين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مقرباً من روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاشتراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حبيبنا ما كتب من شروح لمذاهب

(١) ألف في للنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ؛ وله ثلاث في العصر الثاني وأشعار كثيرة ، بعضها على ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة والروايل التذينية ؛ وأهم قصائمه القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، وعاطلتها الجسم السكتيف ؛ وموجهها إلى طالها — ( ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨ ) ، وتحمده قصيدته في النفس وقصيدته في النطق ، وهي للسادة « القصيدة المزوجة » منشورتين مع كتاب منطق للفريقين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهو شعر يبلغ السنين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Heart) إن الفردوسي ولد ، على ما يعتدل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر فائز الطرف الإسلامية (٣) انظر قسم ٩ ص ٤٤٩ .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة<sup>(١)</sup>.

## ٢ - العلوم الفلسفية ، المنطق :

و يحاول ابن سينا في طيه أن يترى للسائل في نسق مرتب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي للدقق في علمه . وهو يحمل التجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عقلياً ؛ فيقتل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن للبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستمروا من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق<sup>(٢)</sup> والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم للبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية<sup>(٣)</sup> . وبالفلسفة تبلغ النفس للفلسفة أكبر كمال تشع بلوغه الطقة الإنسانية .

(١) نجد شيئاً من هذا للمصنف في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق للمعربين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً متبهماً على الأسول التي يحتاج إليها كل من يختص المجهول من العلوم » ( منطق للمعربين ص ٤ ) . على أن في تقسيم المؤلف هنا إغفالاً لعلم الرياضي ، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا ( نفس المصدر ص ٦ و ٧ ) ، وللاؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجمل قسم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُسبَرُ عنها ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل يبان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم السكالي ، وهو العلم الإلهي ، والعلم الناطق فيها بعد الطبيعة ، وموضوعه للوجود المطلق ، والمطلوب فيه للبادئ العامة والواحق العامة » . وضده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عتلى مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادی . محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، برتبا عن المادة<sup>(١)</sup> ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا<sup>(٢)</sup> . وموضوع للمنطق مُنتزع من المادة بطريق التجريد<sup>(٣)</sup> ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوفاً من المادة بطريق التجريد<sup>(٤)</sup> ؛ ولكن يمكن على الدوام تصوّره وتركيبه من مادة ، على حيث أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في ذهن ، كمنى الوحدة ، والكثرة ، والسوم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون للمنطق علماً لمان ، هي بمثابة الصور التي تمثّل الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابی ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابی للمنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد قصّ العقل الإنساني ، وهذا القص يجعله في حاجة إلى القوانين للمنطقية ؛ وكذا أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

---

«ويتنهي في التخصيل إلى حيث يتجلى منه سائر العلوم» . والفلسفة الأولى ، متدائن سينا ، تبحث في الوجود للطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة س ١٥٩ و١١٤ و٣٧٢ . (١) منطق للشريئين ص ٦ .

(٢) حق ولا في التصور العقل كذات افة ولللاحة — نفس المصدر ص ٦ .  
(٣) هو أمور قد تخالط للمادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط للمادة ، وقد يصوره ذهن بلا مادة مينة ، كالثقل والريم فكل مادة تصلح لتخالطها . نفس المصدر ص ٦ .

للنطق من التدمات العلوية إلى المجهول<sup>(١)</sup>. وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس ؛ فلا بد من مجاهدة الحس لفتح بالتخيل إلى سره بسرره العقلية الخالصة ، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة . وكما أن اليدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن النطق إلا رجل مؤيد بإلهام الهى<sup>(٢)</sup>.

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكلليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابى<sup>(٣)</sup> ، فيذهب إلى أن للأشياء ، قبل تكثرها ، وجوداً فى علم الله وفى عقول للانسكة ( عقول الأفلاك ) ؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة ، إذا اتخذ الصورة المادية ؛ ثم يرتقى أخيراً ، وتزول عنه الموارض للشخصية ، حتى يصير معنى كلياً فى العقل الإنسانى ؛ وكما أن أرسطو فرق بين جوهر أول ( الجزئى ) ، وجوهر ثانٍ ( هو الكلى للعقول ) ، نجد ابن سينا يفرق بين معنى ( intentio ) أول ومعنى ثانٍ ؛ والأول يتعلق بالجزئيات ، والثانى يتعلق بالمعانى العقلية .

#### ٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما فى الطبيعة والإلهيات فإن ابن سينا يفرق الفارابى ، وتظهر هذه الفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن للمادة لا تصدر عن الله<sup>(٤)</sup> ،

(١) يرى ابن سينا فى قصة حى بن يقظان لعل للنطق بلم القراءة ، والقراءة معرفة الحى بوسط أمور ظاهرة ؛ والنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج وسطويات خفية ( حى بن يقظان طبعة لندن ص ٣ ) .

(٢) النتيجة ص ٦ ، ورأى ابن سينا فى أمر النحو والنطق هو رأى الفارابى للتقدم .

(٣) النتيجة ص ٣٥٨ — ٣٦١ ،

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم ، وعن كل ما هو بالثورة ؛ وهو واحد من كل وجهه ، فلا يصدر عنه كثير ، لا بالعدد ، ولا بالأقسام إلى مادة وصورة ، ولا اختلافاً —

وبذلك جبل المقولات في مكان أعلى من كل ماهو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام<sup>(١)</sup> .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب وللمكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتبس البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من الخلقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إسكان ماهو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته<sup>(٢)</sup> .

==الجهات في ذاته ؟ وإذاً فأول الوجودات منه واحد بالمد والذات ؟ وهو عقل محض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدهما من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن اللادة تالفة قطع . ولما كانت العقول والنفس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول جوسط شيء غير مفارق ؟ فاللادة في الرتبة الدنيا بعد النفس ( نهاية ص ٤٤٨ — ٤٥٥ ) .

(١) يستورد البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يرم أن الفارابي قال بصدور المادة من الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الوجودات موجود بالبرية ( ترجمة موسى بن تيتون ) ، يبين فيه مراتب الوجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن يبين مراتب الصدور ، كما نجد عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختم مما هو عند ابن سينا ، فالناصر في آخر الوجودات راجع ص ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هنا بالجملة إلى الفرق بين التكميل والفلسفة في إثبات واجب الوجود : الأولون يستندون إلى الحدوث ( نهاية ص ٣٤٧ ) ، مستدلين على الماتى بخلقاته ، والآخرين يستندون إلى الإسكان ، فيستدلون على الواجب بإسكان الممكنات . وابن سينا يحلل معنى القبل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم الدم ، ووجود ، ويرى على أن تماثل للعقول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أمضى الإسكان ، لا من جهة الحدوث . ( إشارات طبعه ليدن ص ١٤٨ — ١٤٩ ) . ويقول ( نفس للصدر ص ١٤٦ ) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم يمكن ، يحتاج إلى علة تخرجه لوجوده ، لأن وجوده ليس من ذاته : « بأسأل كيف لم يخرج شيئاً لنا قبلت الأول ... إلى تأمل لنغير نفس الوجود ، ولم نخرج إلى اعتبار من خلقه ونمله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لكن هذا الباب أوتق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فنشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بذلك ==



وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث  
هى ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرِها ، مُزَيَّعة عن  
الكثرة والتثنية .

وواجب الوجود واحد لا كثرة فى ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه  
كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو الله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات  
كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب  
أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات <sup>(١)</sup> .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما  
تبدأ فى هذا العقل ، فيقتطعه لملته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر تلك  
الأقصى ؛ ويقتطعه لقائه تصدر عنه نفس ، يفعل عقل أفلاك فله بتوسطها ؛ ثم  
إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم أفلاك الأقصى .  
ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ،  
ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بنهر واسطة ، فلا  
بدله من نفس يؤثر بتوسطها <sup>(٢)</sup> . وأخيراً يأتي العقل الثالث ، وعنه تصدر

---

على سائر ما بعده فى الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهي : « سُنْهِمَ آيَاتَا  
فِي الْأَمَاقِ وَفِي الْأَسْهُمِ » ، أنول : هنا حكم لقوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُ رَبُّكَ  
أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أنول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .  
(١) صفات الواجب وأدلتها فى النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ،

والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة فى معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن للبعأ الأول يؤثر فى العقول ،  
وهذه تؤثر فى النفوس ، والنفوس تؤثر فى الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر فى فيها تحت ملكه  
القمر — ( طبعة لندن ص ٤٦ ) .

حادة الأشياء الأرضية ، والصورة الجنسية ، والنفوس الإنسانية ؛ وهو يدبر هذه كلها<sup>(١)</sup> .

وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ وعمله الميزلي . والميز مجرد إسكان أزلي لجميع الوجودات<sup>(٢)</sup> . والفعل لا يؤثر في الميول ؛ ففى الذى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكثّر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشع الملون الأتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المنة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء بخلاف الحكمة<sup>(٣)</sup> ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق<sup>(٤)</sup> ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله<sup>(٥)</sup> . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هنا مفصلاً فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب للتكليف فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تخلق قدرته بالهال ولا بالتافئ ، وهو رأى صحيح . ولعل للزلب بقصد أن قدرة الله لا تفضل إلا للقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لأن سببا رسالة فى القدر يتّزع فيها مترج أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هى عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جئنا لفعل سلطاناً فى مسألة القدر ، وعطاه حكماً لعلنا الجباب الأقدس عرصة لنفل وعذر ، فكان إنشاؤه ما أتتاً لنرض ألباب داعية ، وبسبب أقام عزه نظام ؛ كلا ! لا يبال عما يخل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء<sup>(١)</sup>؛ وإن سدر عن الله فهو بالعرض<sup>(٢)</sup>. ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلزمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً<sup>(٣)</sup>.

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل<sup>(٤)</sup>؛ والسبب في النهاية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأملاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والفازل للفرقة لا تنم إلا الكليات، فلا تنفي الجزئيات<sup>(٥)</sup>. ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات<sup>(٦)</sup>، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوغاً للقول بالنسبة بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكننا من تحليل الوسى وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمحتمل، عند ابن سينا، أن يوجد جوهر من عدم،

(١) نهاية ص ٤٦٧.

(٢) نهاية ص ٤٧٤.

(٣) نهاية ص ٤٧١.

(٤) من الموجودات ما هو خير من غيره من العدم، كالأموال الغنية والسبابة؛ وفي تمام من الوجود، هو هذا الأرض؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، ويبقى ألا يترك خير كثير لغاي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ومجد في النجاة فصلاً في النهاية الإلهية ويان دخول العدم في الفضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧. وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تنبه آراء لينترشبا كما في كتابه للشيء Studien zur Theodizee — وهذه نقطة لطيفة تحتاج إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوروبيين من طريق ترجمة كتابه «الفناء».

(٥) عند ابن سينا أن تتجلى الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفناء، يقتضي تغير ذاته، «بل واجب الوجود يمثل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يترتب عنه شيء حقيقي، فلا يترتب عنه مثال ذرة في السموات ولا في الأرض». وكيفية ذلك أنه يمثل ذاته، ويمثل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد منها؛ فإذا رآه الجزئيات هو إدراك أسبابها وأتباعها، على نحو ما يستطيع العالم بمركات السموات أن ينفي بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٦) نهاية ص ٤٦٣ وإشارات ص ٢١٠.

أو أن يعلم بد الوجود ، وذلك خلافاً لقول بالحركة للتصفة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الوجودات من العقل والجسم ، والصورة واللادة ، والجوهر والفرض ، ينطب عليه النقوض في الجملة . وأياً ما كان فالحوارق مكانٌ في فلسفة ابن سينا<sup>(١)</sup> ، وهو ينصب إلى أن في الاضمارات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً للأكار الخارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي<sup>(٢)</sup> .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، قلنا انضغ بها في بحثه أوبى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بمجوع العقل الخالصة . على أنه لم ينكد يموت حتى نُسبت إليه أشعارٌ في التنجيم<sup>(٣)</sup> وصورته بعضُ القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت بحلّ عمل صوفي قديم كان في تلك القصص :

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

---

(١) خص ابن سينا الخط العاشر من إشارات لأسرار الآيات ؛ فلذا قلنا أن طارفاً أمسك من القوت مدة غير معقدة أو أطال قوته فلا ، يخرج من وُسْع مثله ، أو حدث من فيب ، لينتهي أن تصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يثلّ هذه الأمور الخارقة لمستقر اللادة تحليلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : في الإمساك من الطام مثلاً يستند على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن البارف تجذب وراءه شهوة للتوجه بالكلية إلى العالم القدسي ، فتصل الأفعال الطبيعية للشهوة إلى النفس النباتية ؛ ويتبع ابن سينا إلى أن إمساك البارف من الطام غير مفاد لمذهب الطبيعة . ويرجع الفارسي إلى استعلاء الحوارق وتعليقها في الإشارات ص ٧٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس. وحده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها، وأمّ مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي: قوى الطبيعة، والنبات، والحيوان، والنفس الإنسانية، والنفس الكلية.

### ٥ — إيونساند والنفس الإنسانية :

وجه التقارب كلّهم إلى العقل الخالص، وقد أثر الفاعل لذاته؛ أما ابن سينا فثباته موجّه دائماً إلى النفس. وكما أنه في طبّه وضع الجسم نصب عينه، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان؛ بل هو يسمّي موسوعته الفلسفية: « الشفاء » ( أى شفاء النفس )؛ فلم النفس هو محور فلسفته.

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنيني\* [ أى أن الإنسان مركّب من جسد ونفس ]، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر. وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة المنصرفة اعتدالاً؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي<sup>(١)</sup>. ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها تلوح الأجرام الفلكية؛ والكائنات القاصدة تولد من تأثير تلك وطاعة هذه. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يتوفى درجة النفس النباتية، حتى إذا أُمِنَ قِلَ الاعتدال قبل الاعتدال قبل النفس الإنسانية. على أن قوى النفس ليست ناشئة من امتزاج العناصر، بل هي مستفادة من خارج — النتيجة من ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧، وكتاب النفس طبعة فانكس من ٢٨ — ٣٠. على أن السكندی قد سبق ابن سينا بالقول بغير من هذه الآراء، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من المخلوقات والفعل للذرات الأولية التي هي أداة في يد البديع. راجع الجزء الأول من رسائل السكندی، ص ٢٠٨ — ٢٣٧.

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له. ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور، وهو العقل الفعّال. وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد.

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثّر في الجزئيات؛ ولكن فيلسوفنا يُكثّر النفس، ويُشجب بها إيجاب الأب بآب له صغير تابع. (١) يمكن ابن سينا سهل التصديق لما يُقال إليه، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نسرّع في قبول أسرار من مجائب أحوال النفس وخوارقها<sup>(٢)</sup>؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس السجّية المختلفة، وبما يمكن أن يصدر عنها من آثار، وهي تلك طرق الحياة للتوبة للشّمية وتجاوزهاوى اللاوجود وتجاوز مراتب الوجودات للتفاوتة.

والقوى النظرية أفضل قوى النفس. والحواس الظاهرية والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم. وابن سينا يفصل بدوح خاص في نظرية الحواس الباطنة، أو قوى التخيّل للتوسّط بين الحس والعقل والقي مركزها الدماغ.

جرى الفلاسفة المتطوّبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة، أو ثلاث مراحل لعملية التخيّل:

١ - يجمع الإدراكات الحسية الجزئية بجمعتها، وجعلها صورة كلية، وذلك في مُقدِّم المادة ١١٦ الشّرك [.

(١) أوجع إلى الخطّ الشّام من الإشارات حيث يطل ابن سينا الحواري تحليليها جارية على قانون الطبيعة.

٢ — التصرّف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعرفة الصور للوجود قبلها ، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور للدركة ، في المحافظة ؛ ومركزها مؤخرُ الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ يجده يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة الصور التي في الحس المشترك<sup>(١)</sup> ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ<sup>(٢)</sup> ، يحدث بفضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبفضه يحدث عن شعور بقول العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالشاة تدرك عداوة الذئب<sup>(٣)</sup> ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة المحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي<sup>(٤)</sup> .

(١) يسمى الحس المشترك فاعطاسيا ( نجاة ص ٢٦٥ ) ، ويسميه للتصورة ( نفس للمدر ص ٥٢ ) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى المحافظة الخيال أو للصورة ، وهي تحفظ ما يهبه الحس للشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالفكرة وعند الحيوان بالتيقظ .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك للعاني غير المحسوسة للوجود في المحسوسات الجزئية ، كما عداوة الذئب وبغية العلف ( نجاة ص ٢٦٦ ) .

(٤) ينطبق هذا التضمين على ما في كتاب النجاة انطباعاً تاماً ، وله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس بلغة لا تخلو من اضطراب ( ص ٥١ — ٥٣ ) .

وعلى هذا فمند ابن سينا خمس حواس بالطنة تقابل الخمس الظاهرة<sup>(١)</sup>؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨).

وهنا يرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو: هل يمكن فعل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ<sup>(٢)</sup>؟

#### ٦ - العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية. وفي الإنسان عقل حلي، وفعله يظهر التمدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر<sup>(٣)</sup>؛ غير أن وحدة العقل تجعل مباشرة في شعورنا بأفئسنا، أو إدراكنا لقائنا إدراكاً خالصاً.

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها، بل هو يرتقي بها، وذلك بجريد الإحساس من الموارض للشخصية وبالتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة.

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة؛ ثم يصير عقلاً بالفعل، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدبها إليه الحواس الظاهرة والباطنة؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل، وهذا يحدث بواسطة الإدراك، ولكن بهدئ

(١) لحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث للثمة تريب تريب بخلاف تريبها في الحيوان غير الناطق — كتب النفس ص ٣٦ — ٣٨.

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة المذاكرة — نجات ص ٢٦٦ وقس ص ٥٧.

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة للترجمة، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجات ص ٢٦٧.



وإثارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني<sup>(١)</sup> .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ للماني العقلية المجردة ، لأنّ الفكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تتأخر بموضوع مرقتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استدادهما للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى منه المعرفة<sup>(٢)</sup> .

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما نحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلّي ، هي الإنسان على الحقيقة ؟ وهي حادثة من عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يَعرِضُ له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب القارابي<sup>(٣)</sup> . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاته ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) عقل الميولاني حالات : فلذا كان الاستعداد قوياً لم يمتنع في الاتصال بالعقل الفعّال الذي كبير شيء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؟ ونفس هذه الحالة من العقل الميولاني نفسياً ، ولا يفترق فيه جميع الناس . والمجلس قبل للذهن يستلزم به بذاته الحد الأوسط ؛ ولذا كاه قوة المجلس ، والمجلس يطاوعت كلاً وكيفاً . ومن الناس من يكون سابق النفس شديد الاتصال بالبادئ العقلية ، بحيث يشتمل حسناً ، أي قبولاً لإتمام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ص ٧٤ — ٧٧ . وهنا بين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة القارابي ( ص ٦٥ ) ، بطريقة لا تحتل ذلك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؟ ولعل مذهب القارابي أوسع من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون<sup>(١)</sup> . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن التي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بمجملته بمدرسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسمي ، وهو بطلان نهائي لأبدى البدن<sup>(٢)</sup> ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضيف بالقل الكلي . وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالقل القمالي ( وهو ليس اتحاداً تاماً ) ؛ أما غيرها من النفوس فخطها الشقاء الأبدى . وكأن ضيف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون الضغاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة<sup>(٣)</sup> . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسبة مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض<sup>(٤)</sup> . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمنه من خلود<sup>(٥)</sup> .

وطبيعى أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تتدفق مبهمة في علوها العظيم إلا واحد بعد واحد<sup>(٦)</sup> .

(١) انظر مثلاً التهاات للزلاطية بيروت ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) رسالة في دفع التهم من اللوث طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس الصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من اللوث مبرعاً على أنها غشون يخلط .

(٤) بين ابن سينا في رسالته في علوية الصلاة ( ليدن ص ٣٤ ) أن سعادة النفس ونواها متناسبة مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع التهم من اللوث ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات المارفين بأن يشير إلى قلة عدد الرواين إلى الحق . ويقول : « جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكبار واد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

## ٧ - نظرية العقل في نوبها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلفت بها أدباء القروس المتأخرون ؛ فينضج بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويقره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حتى بن يقظان الرزمية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حتى بن يقظان فيلسوفنا شيئاً جديداً قد أوغل في الفلاسفة ، ولكنه « في طرقة العز ، لم يهين منه عظم » ، ولا تَضْمَع له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواه من يشيب <sup>(١)</sup> ؛ وهو يقطع بهايته إلى السبل . حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى التفرع طريق السادة والشر ، وإلى الشرط طريق الصور للعقود التي لا تخالطها السادة أبداً ؛ ويقود حتى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان مما شَرَّعة الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم <sup>(٢)</sup> ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور <sup>(٣)</sup> ، وحيث السر الأزل <sup>(٤)</sup> .

(١) قصة حتى بن يقظان ، طبعة لندن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالقياب القائل أن العالم العقل تسميه العقول للفرقة . ولم لا يتبرهن تغير ، ولا تتجلى بهم طياتهم لله الغيب والمهرم ؛ والوحد فيهم ، وإن كان أقدم منه فهو أسبق وأغلب بهجة ، وابن سينا يغير بذلك إلى صعود العقول بضمهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم ( حتى بن يقظان ص ٧٠ ) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حسر طرفه ، وكاد يختلف بصره ، لأن شدة حسنه تعيب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره ( حتى بن يقظان ص ٧١ ) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولبوده يد » ، لا يعرف بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

ففى بن يظان هو عادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل القتال ،  
آخر العقول الفلسفية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى <sup>(١)</sup> .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى  
للتأخر أصحابها عميرٌ بعد عمير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبال :  
أما سلامان فهو عند ابن سينا مَثَلٌ للنفس الناطقة [ وأبال مثل للعقل النظرى ،  
وهو درجتها فى العرفان ] ، وزوجته ( القوة البدنية الأمارة للشهوة ) تقع فى حب  
أبال ، [ فبأبى عليها ( وهذا الإياء هو انجذاب العقل إلى عالمه ) ] ، فتكيد  
لإيقاعه بين أعضائها [ بالاستماع بأختها ( وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع  
للعقل النظرى ) ] وبلييسما نفسها بدل أختها ( وهذا هو تسويل النفس الأمارة ) ؛  
ولكن قبل أن نجهن الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [ هو الخطة الإلهية  
التي تسبح فى أثناء الاشتغال بالأمور القانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق ] ،  
فَيَكْثِفُ لعن أبال حقيقة الأمر الذى أوْشَكَ أن يقع فيه ، وينتشفه من عالم  
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال  
الحياة الأرضية بعد كدٍّ شديد ويطير فاطمًا مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت  
من آخر أغلاله <sup>(٢)</sup> .

(١) خبر الفارابى أن يرجع إلى قصة سى بن يظان مع المرح الذى لمره معها مهران  
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده . بمقتضياتها : فالرفاء قوى الإنسان ،  
والعقل القتال شيخ بهى ، والليل غناطته استمداد العقل الإنسانى ، والقوة النفسية أمة فى خلق  
السباع ، والدمهوانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تبهجياتها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر  
« لمح رسائل فى الحكمة والبيانات » لابن سينا ، طبعة المصنطيفية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز سى بن يظان ، تشبّه النفوس بسرب ==

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ غفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزائنه  
طيبه ما يشفي غليلها ، ولا تروى ظلماتها حياته في القصور .

## ٨ - الحكماء المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء للمذاهب الأخلاقية والسليمة من ناحيتها النظرية ،  
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشر أنه رجل ملهم ، كأنه ملاك في مرتبة  
من هوفوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشرعة ، أو الأحكام  
الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد ( عليه الصلاة والسلام ) يرى  
إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ وبلوغ هذه القاية بث فيهم الاعتقاد ببعث  
الأجساد ، وم ما كانوا يدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بدءاً من  
أن يطمئنه ما يريد من طريق الأخبار بقلب أو نعيم بدني ينتظرهم في الحياة  
الأخرى<sup>(١)</sup> . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،  
يشبهون هؤلاء العامة للتلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك  
برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتبة نواباً  
أخروياً<sup>(٢)</sup> . ونم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وم [ المارفون الذين ]

---

== من الطير يشنوها الصيادون ، تقع في أشراكهم ، فتضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص  
حتى تخلس رقبوها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجنازة الدوام للتلاية حتى يبلغ مرض  
للك تدخل عليه وتضكو حلماً ، فيربها من لطفه ويخذ إليها من يخلصها من آخر أخلها ،  
وهو ملك الموت . ( هذه الرسالة مطبوعة في لندن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإدارية  
التي نشرها ميرن (Mehren) . وقد كتب التزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة  
الطير » في نفس المقي بوجه عام . ويته وبين ابن سينا عمال للفقارة — راجع التطبيق  
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاطئ لدى بور ، لا يستند على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في « تأملات المارفي » (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة لندن ==

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً<sup>(١)</sup> ، ويمتازون على من عداهم بأن أولاهم قد انطلقت من القيود<sup>(٢)</sup> .

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفنى به إلى خاصة مردييه<sup>(٣)</sup> .

#### ٩ - عصر ابن سينا والميراني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكأن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

== (١٨٩٢) أن الزاهد هو المرزى من متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو اللواظب على البهائم ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديعاً لمرور نور الحق في سره . وزهد غير العارف مملكة ما ، « كانه يشقى بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « نزهة عما يشغل سره عن الحق ، وتكبير على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف مملكة ما ، كانه يحمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف « رياضة ما ليس به قوى همه التوجه والتفاني ليجردا بالتصديق عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، تصير مسألة السر الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الصروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كما شاء السر الطمع على نور الحق ، غير مُزاحمهم من الغم ، بل مع تيسير منها له ، فيكون بكنيته متغزلاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويمده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبة ولا رغبة ، والا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثار العرفان العرفان قد دل بالثاني ، فليس موحداً — هس المصدر للتقدم .

(٢) البارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتفرغوا حق من الزهد ، لأنه شافل ، وعن البهائم ، لأن تطوع النفس الأمانة بجز . وربما فعل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكلف — هس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكته للمعرفة التي يرى جولفزيهر ( الفلسفة الإسلامية . Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 ) أنها تنارس فلسفته ، ويرى غير

المتضمنين إلا للفارابي<sup>(١)</sup> فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أطلوه في كنفهم . وقد اجتمع ابن مسكويه ( انظر ب ٤ ف ٣ ) مرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني<sup>(٢)</sup> ، وهو معاصره وأهل منه كتبها في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة<sup>(٣)</sup> .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للكندي والسهرودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سناً ؛ ومع هذا فيجد أن نذكر التليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يمتاز عن خصائص عصره . كان أكبرهم البيروني متجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيقاً للملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يحفل لما حظا من عنايته ، لأنه يسلها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

#### (١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الرمان محمد بن أحمد البيروني ( ٣٦٢ — ٤٤٠ هـ ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ، ودوّن دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مفارقة مهبولة في النقل أو سرذولة » ، وهو من أمهات الكتب التي تُرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه « زلزال أهدام الكتاب » ، وحيلولة التصب دون تقرير الحق . ويحل كتابه من الهند وكتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم وللمام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أقاد القلة العربية إذ مرّ منها على التبرير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن طال ما يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ودرس لغة أهلها ليتسكن من دراسة علومهم ، فهو ناهضة في تاريخ الشرق ، إذ عرفنا أن فلاسفة الإسلام اتهمهم لم يقرموا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سنخو لكتاب الهند لأجل تحذير لغة الكتاب وبجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب « التاريخ » . نجية أوروبا للعلامة سنخو Sacken : وانظر تاريخ حكام الإسلام ( نجمة سوان الحكمة ) لبيبي ( مخطوط بدار الكتب للصرة ص ٤٢ — ٤٣ ) ونزعة الأرواح للمهرزوري ( مصور بمكتبة الحامسة ص ٢٠٧ — ٢٠٩ ) وانظر معجم الأدباء ج ٧ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن يبين وجوه التوافق بين الفلسفة الفيتاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسموّ العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والمغول وبما أنتجته جهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة الحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعَ منك بلاد العرب — لم تُنتج فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن الهنود منهمج على مخلص علمهم بما يخالفه من أوهام<sup>(١)</sup> . ومع ذلك يريد أن يقصِف بعض المغول ، فيرفض بعض تعاليم أصحاب أرجيهد ، ويدكر منها ما يأتي : « تكفيها مرة للوضع الذي يبلّغه الشماع ، ولا نحتاج إلى ما يبلّغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فلا يبلّغه الشماع لا بدركة الإحساس ، وما يُحسن به فليس معلوم<sup>(٢)</sup> » .

ومن هذا تبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم الحقيقي لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي<sup>(٣)</sup> . وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُتَبَرَّ بها السلوك من المبدئ ؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كلَّ ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال<sup>(٤)</sup> .

#### ١٠ — بختيار بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُص إلينا من كتبهم<sup>(٥)</sup> . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليبزج ١٩٢٥ .

(٢) هس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تعليقاً خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، عدا بختيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زكية اللتوفي عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله الصوسي . انظر كتاب البيهقي . المهرزودي المقتضب ذكرهما .



وعندنا كذلك بعض الرسائل التي ألقاها أبو الحسن بهمنيار بن الرزيان ،  
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن  
الميلوى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهريتها ، وهي ، باعتبارها إمكان  
الوجود ، لا تمدد عنه أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً<sup>(١)</sup> .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا حقه لوجوده ،  
ولا تمدد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله حقه وجود  
السالم ، غير أن الملول مع الحق بالضرورة في زمان واحد<sup>(٢)</sup> ؛ وإلا كانت الحق قد  
تامة لروض التنوير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود السالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،  
وإن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهي : كونه أوّل بالذات ؛  
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود<sup>(٣)</sup> . ومباراة أخرى : إن ذات الله  
هى وجوبٌ وجوده<sup>(٤)</sup> . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار  
في السالم وفي النفوس<sup>(٥)</sup> . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان  
وجوده ، وهذا الإمكان متى موجود ، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؟  
وفي الحالة الأولى يكون له وجود على لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود  
إذا هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » س ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختص في الشدة والنفذ ، ولا يقبل الأقل  
والأقصى ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : القدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة »  
والجواب والإمكان « نفس المصدر س ١٠ .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب الوجودات س ١٢ — ١٩ .

التكثرة بالنوع ، أو كالميل إلى الأول ، أو النفوس الإنسانية التكثرة بالأشخاص <sup>(١)</sup> ، فهو أبدي . والوجود إذا صار بالفعل استحالة أن يعلم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عدد بهيئار سوى معرفة للرید لما يلزم من ذاته <sup>(٢)</sup> ، وحياة النفس الناطقة وسماذجها هي في إدراكها لذاتها .

#### ١١ - أربع سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . وقال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يعدّون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله حائقي بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم إسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أهل منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطنعة بالذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولؤلؤاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهيئار بسيط ، وهو يقول إن البسيط لو كانت تهدد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والبقاء ، تكون موجودة ومعقولة معاً ؛ « فيسأل أن البسيط ، لما صار بالفعل ، لم يبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل وبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ - ١٣ .

ذويها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجلب عن المحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبِهِ إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أهل صوغًا من أسدقائه . وقد وجد عليه بعضُ الشعراء<sup>(١)</sup> .

أما علماء الدين فهم بين موافق<sup>(٢)</sup> ، وبين محاولٍ دحض مذهبهِ . وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م ( حوالي عام ٥٤٤ هـ )<sup>(٣)</sup> .

### تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُتَقَلِّة بالجزاز ، ولكنها تبين بوضوح رأي ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأي في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأعمال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من التولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يهادي الرجال      ويخلص مات أخس المات

ظلم يشف ما له بالشفاء      ولم ينج من موته بالنجاة

( ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ) .

(٢) لم ترد فيها تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نمره الأب لويس اليسوي بمجلة المشرق عام ١٩١١ م ص ١ — ١٧ ؛ وفي ذلك رسالة للقرابن في السياسة ؛ فليرجع القارئ إلى السكتاين وليتأمن بينهما .

( ١٨ — فلسفة )

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مناصرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتابع للادى ، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقل الجفاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء . فلاجب أن يدرك ابن سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء . وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون . وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخذه مناقشاً له في أسر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى ، وهي شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يؤصل إليه من طريق المحاورة وللشجرة للسندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل ( ويمير ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة السامية بالكلام » ص ١ ) ؛ وهو ، كما يصنعه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان في جعد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة » ، قد غرّى بشبهة رَيْن على قلب من لم يسبح الخليفة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء حجب رقيق ، فباح له الطباع بسرّه ، ولا هش وجه الحق في وجهه ؛ وإنما يضرب الله من عادات بريته أمثالاً ويمجرى عليه من مذاهبهم أحكاماً ؛ ولقد برزت عين عقله كل برود . فلحظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتولت عنه بركتها » ( ص ٣ ) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصية ، كما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد الهتدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفهمه ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » ( ص ١ ) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » ( ص ٢ ) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أُرصد الإنسان لوعده نواب أو وعيد عقاب ( ص ٢ ) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يحمله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيئاً قد حال حاله ، نذبُل نشاطه وأدركه الوجود ، بعد أن كان ضَرَمَةً تلتهب ، وإعصاراً يصف ، وشفرة هذابة الثرب وجواذاً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على يَنَنَةٍ من ثبوت القدر بقياس معتبر ( أى : بدليل عقل نظري ) ، فطلق إليه ( أى : انضم إليه ) من التجارب ما رُفده وعَصَدَه ؛ وإذا شهد القياسُ لحق وشهدت التجربة بقياس تأكد الإيمان ، وحقت النفس على سرده ، وأعرض الرُوم عن همز الشبهة ولزها ، ولم يمنعهما الإصفاء » .

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون ونسيجه أمور الكون على ما رتبته لها من نظام الأسباب والسيئات ، دون القول بالتقدير القهري المبرمج ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملاً في هدايته ، بعد أن يتر الله حتى بن يقظان : « لله بموعد من ميقات مكتوب تتفق فيه أكام ذمته ... ويركد تيارُ الجاهل ، فإن لكل أجل كتاباً » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإن ألك لتبرك ، ولقد علم ( الله ) قبل أن خلق ما خلق ، وخلق ما خلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلق من الأضداد ما خلق ، وضرب من الأساليب ما ضرب ... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأهوان ... وبين شهوة متحفزة وغضب باطن متعطل وحرس أسم عن القدم أسمى من العبرة ، ما زاوج : إن هذى أو ضللا ، وإن تقوى أو انهماكا ، وإن استقامت أو عصياناً وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أي المدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوز أن يمضى أسره ويقضى قدره ويفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن النيب جنة للمجانب مطبقة ، يفتكها طاجي من قدر غير مرتوب عن غير غير محسوبة ؛ وكائن من بيد قرينه القدر أي قرب ، وقريب قذفه إلى أعماق شيب » ( ص ١ - ٢ ) .

وفوه : « وكائن ( أي : وكم ) من خطلة كنت خيراً بأجلتها ، فديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقمت في وجهها ، فسكأنا ... ضبط كفتيك وناق للسكرتوف ، وكأنا خدر لسائك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حق لحقت الخطلة فنتطك في الورطة ... وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضئيفة قليلة الأثر بعيدة عن القدم ، بل تكون كأنها دواجر .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يمتد بزرات الدهر وتعاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،  
والخبر ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التمييز فيما تقدم وفيما على ،  
أن رفيقه يمثل للتكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حتى بن يقظان يناطبه  
بقوله : فأما أنت أيها « الكلام » فقد ذهبت في أمر الوعد للرقوب والوحيد  
الرهوب وأنها لكاسب دون اللذير ومن يمرى مجرى للجير ولكادح دون  
القسور ومن يمرى مجرى المجرور ( أى : القهور ) مذعباً ... الخ ، ومن الواضح  
أيضاً أن القدر القى يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان  
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والسببات  
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه الجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى  
السلام في القدر ، فيصحب صاحبه ، ويفرق به ابن سينا ويديره ، حتى يُقبل  
حتى بن يقظان ، وهو للشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي  
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذي يوجه العقلَ الإنساني ، أو هو  
العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حتى ،  
ويستنصره به على صاحبه ويطلب موقفته . وللتكلم في الغالب هو حتى بن  
يقظان ، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الـكون ملكُ الله ، وهو القى وضع نظامه .

ثانياً : الفزبه لله من القاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول - وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة - إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أصال الله ، مستقدين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حقنا من أحكام الجليل والتبجح والبلح والمطور ، لأنه لو كان لنا نسيه عقلاً أو حكمة سلطان إياحه وحظرنا يتلق باله لكان جناب القدس عرضة لفظل وعذر ، ولكانت أفعالنا مقلدة بالأغراض والهواوى ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مُتَقَبِّباً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يسله من دسغ في العلم وشرب منه غمراً ، وأتقيت إليه مقاليد الأسرار ، وانجالت له التشبهات ، ثم انضخ له الزمان وامتد به العمر في التجارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « وأعلم أن جناب القدس منبع أن نغناه أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت مجيبة وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر ، ويقدم ويؤخر ، مثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنتك إن استجيبت مقايضة منبع رب المرأة بصنيعنا اختلقت الفتان ، وتفاوتت الفظان ، وهجت عليك شبهة مدليقة ، هي أدجى من شبهك الثنارة في باب الوعد والوعد المطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويؤمك في كل شبهة منها نرجو تحقها وضلالة تنعمرى إزهاقها من كلمة التحسين والاحذار والتخلص من رجة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خعمتك القتائل بالقدر » .

ثم يبين حمى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى للتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأمال الإلمية مقاييسنا العقلية ، للمستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والتبجح والتقليين على الأمال ،



جلّنا الله تعالى عرضة لوم والمذل من جهة وتلّفت علينا وجوه الحكمة في  
 الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حتى بن يقظان للتكلم الذي ينهب  
 مذهب المنزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما  
 تسمو حنّته إلى إقامة بيت في بركة عطشى مخوفة ، ولكن تصيرها بمحق خيراً ،  
 وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين  
 مستثنى عن عمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاً فإنه  
 لا بد أن يصير البيت في القالب مصدراً للشرور ؛ والثاني حسن الظن بقيه فله ؛  
 وكل منهما قد ما أراد . ثم يسأل حتى بن يقظان للتكلم للمنزلة عن فتوى عقله  
 في فعل الرجلين ، فقوله لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثاني  
 لحسن نيّته ، ولكنه ربما لآله لدم تفكره في عاقبة عمله ، وبهذا يقول  
 حتى لعادتنا : إن كنت أيها الحكيم ( أى : للتكلم الجادل ) تضرب لله أمثالا  
 بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيح ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً  
 وتشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منها هو للمثل لله ، تعالى عن  
 أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كانت من بنى البناء قد حشر على من  
 أسكنه فيه وأمره بأن يحلّ عنه ولادة القساد توماً ديدّنهم السوء بالقساد ، ولم  
 قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجعل يلزاه هؤلاء المفسدين توماً  
 آخرين يزعمون الناس عن القساد ، لكن الثقات أمامهم كثرة بحكم نوم دواعي  
 الخير وبحكم المشاورة التي على القلوب . والساكن مسكين ، لأن للفاسدين يمدون  
 من يتألب بهم ، والورعة لا يمدون في القالب من يشد أزرم ، وهو يكون  
 مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصير إلى القساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين  
 أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط الشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواهي الخير والشر في نفسه وفي خارجه .

وإذا كان التكلم المنزلي يقول ، مستنداً إلى حكم الله ، بخسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حن بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثلاً رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاة من هذا الحصى أثبتته طوداً ، من نضار وفضبة من باقوت ، ومن لم يفعل جدمت أفه وسملت عينيه ؛ والرجل غنى عما كلف به الجماعة ، لا يقال بذلك غوراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُعزّونهم بالسكل وقوماً ضغفاء يمتحنونهم على السبل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهَب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطمع إلا القليلون . بيد هذا يقول حن للتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفاضلنا لربما كان حكم العقل عليه حكاه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حن بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواهي الشر ودواهي الخير .

ويخاطب حن صاحبنا التكلم المنزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمره الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجهه كجبهك وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصّل الأنياب أحسن البرائن ، لا ينفذوه الشب ولا يُقيتته الحب ، بل إنما يقيمه العمّ التريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأ الله بالشدق المريت ، والخاب الصليب ، والسكف الطومة ، والرقبة التلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات مغالب خفف ، وجناح أفتح ، ومنسر أشقى ، لا تلتقط حباً ،  
ولا تفصل عشياً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فائكة هانكة فاذة فارية . ثم يقول  
حتى للتكلم للمنزى مستهزئاً به : أما كان بالعزيز القدير ، جلّت قدرته ، رقة  
كرتك ، أو رقة كرتك ، فيراى ما نسيه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق  
صراطاً وأشدّ تورياً من أن تلاحظه عين ما سمعته عقلاً وجلته إماماً .

وإذا كان للتكلم للمنزى يقول بالبرص في الآخرة عن الآلام التي تلحق  
البرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا يعتقد على لسان حى بن يقظان فكرة  
البرص الأخرى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسى  
الآلام ويُرهب الترة ويغتأ النبط ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينسى  
حتى في تقدمه لحكم التكلم للمنزى بقوله بأن ينتبه إلى أنه ليس من أهل الكلام  
على طريقته ، وإن كان له أخيراً بالكلام من أهله ، كما ينبه إلى أن التفصيل  
في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذى يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت  
عنه المناوأة ؛ أما العقل ، كما يستدّ به للتكلمون ، فهو في نظر حى بن يقظان  
عقل سوقى ، يعرض له العجز والقص والغلب ، وهو غير قادر على مواجهة  
إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكال فضيق عليه الخناق  
ويرتبك في الشرك ويطلب المرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما  
يحاول ، إنما هو كاطلب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حى ، مشيراً إلى  
الوسائل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفناه : إن لكل درك تيسيراً ،  
ولو كفت القطرة أو الجذ لكاتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لبيب  
كما يلعب النابغة ، وربما فضلهما البعض جداً والبعض جهداً ، وربما حاول  
البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأنما تمس به عن شأوها فتح مضبوط ، فأضرب  
عن الكتابة والعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،  
 فيقول : وما أصدق ما قيل : « اعلموا فكل مُيسرٌ لِمَا خُلِقَ له » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حنّ بن يقطان ، إلى  
 استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى اللبائى التي قررها ، مثل قولهم بالتحسين  
 والتقيح العقليين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصالح ،  
 كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كأن هذه الاعتراضات هي للقابل  
 لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم  
 بالحسن ولا بالتقيح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال  
 الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصالح ،  
 كما فهمه ، لا يتهم أن يكون هو الأصالح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى  
 مناقرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي حنّ الجبائي حول فكرة  
 للمعتزلة في مسألة فضل الله لحكمة ولما هو أصالح فالمعتزلة يؤكدون ذلك ، على  
 أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكدون  
 ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه  
 أبا حنّ الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حدثاً ،  
 والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمسكاً مع أصل العدل عند  
 المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن  
 الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى  
 العقل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة  
 التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان العقل ،  
 إذ يقول لله : التصدير ليس مني . لأنى لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا العصي : كنتُ أعلم أنك لو بقيت لصعبت ، فراعيتُ مصلحتك وأنتجت قبل سن التكليف . عند ذلك ينثر الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمت حالى وإنى سأ كفر ، ولكنك لم تراع مصلحتى أوهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أضعم الجبائى ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدى إليه هذا الأصل من تناقض . وللقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة فى الحكم على حكمة الإلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله فى الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة يتقدون العقل ، كما يستعمله للتكلمون ؛ كما أنهم يتقدون الأصول التى يبنى عليها للتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تصد وأن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادئ الرأى المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية يتقدون العقل عند التكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول وللناهج الجدلية غير المسحقة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله فى أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظرى ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهى والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شئ من هذا كله ، فهو ينزع منزح أهل السنة والصوفية فى وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذى يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقظان — وهو الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، قد تلمت ( ص ٢٧٦ ) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين قتل قليل الأهلون وشهوة متفجرة وغضب متجلب بامتش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هدى كانت أو ضللاً ، تنج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تنهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستفكر الشر ، لكن في رفق ومع العطف للشرير بالعطف دون السف .

والإ جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين للثورات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولله ليس الجزء الملم ( راجع كتاب البجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها ) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تهت الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباهت عمرة تمقل رصين ولا ظن مستحوذ ولا تخيل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سمعة أو خلية غير مضبوطة ، تهت إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من المادة والشهوة ، أو اندفاع القوة التفضيية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال النائم أو التأم تنشأ عن نفس البواطن ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظ الباطن ، وهو في سباته يتوهم ، وهو يتوهم يحس ، وإحساسه ينزع ويشق ؛ وكل ذلك بفضل أحواله وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « موجبة » ، ولا يمكن أن يطرّق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافت البواعث من كل صوب ، وتسلطت على قوة العزم ، فأخذتها بين قود حاد وسوق داغ لا يمران ريشة ولا تمريحاً ، حصمت لها رطابُ الإرادات وافقادت لها الأعمال ؛ وكَم من موقف وقف فيه الإنسان --- كما تقدم الكلام ( ص ٢٧٦ ) --- فكان كأنما يُساق سرقاً ، وكأنما قد حدير لسانه وأوثق كَتافاً ، فوقع في الورطة ؛ وإن سبنا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجالي والأخلاق والملكات بسبب التعود والتربية ؛ وقد تصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتعرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن « موجبة » ( يعني مطلوبة ) فهي كالمطلوبة ، ولولا أن لفظ « الإيجار » يتضمن معنى الحبل والاستكراه لمال ابن سينا — كما يقول — أن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور . ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين من ينفق القدر وبين من يثبت الدواعي للتسلطة ، ففي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج من القول بمؤثرات ظاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان مذكوراً بحكم موقعه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان مذكوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمذكور ، فإن ابن سينا يسأل المحكم للمتزلى كيف يقضي على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويحفظ العصاة في جهنم ، كما يناطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعترية في هذا الباب : وإن كنت تتردّ جيروته عن المقابلة بغيره . فمن عزلك

من «الإرجاء» ، خائباً وسوئاً لك القول بالتخليد (تخليد المصلاة في جهنم) واجباً ؟!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسأله القدر يعيل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب الفيزية وبعض أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو بيانه لسكينة صدور أفعال الإنسان مطوعة عن عللها الحسية ، مما يبدو كأنه قول الجبر الصريح ، فهو يحل السبل الإرادية ، ليبين ما فيه من آلية وعائية ، فيرى أن ثم علية ، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان قد يكون مطابقاً لواقع ، إذا نظرنا إلى الدوامي والصوارف الظاهرية ، وإن كنا نجد أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواعي وصوارف تفعل فعلها على نحو «طبيعي» وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً «طبيعياً» أيضاً ، لاسلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل من طراز ابن سينا ، كانت الشهوات غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للتمتزة ، لا يعيل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على أساس ما يحسه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعي والبواغ المادية ، بوجود الإرادة ملكة مستقلة . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحديث على طلب السكال : « لا عجب إن اجتنب ملك سوءاً وارتكبت بهيمة قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا



استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالقل جِبَلْتُهُ ، ولمسر  
الله بَدَّ للكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تغر  
قواء بلده شهوة تستدعيه ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على  
الأقل بمنصر الإرادة كمال مستقل بذاته في نور النقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير  
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان  
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .

هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر  
أحقاقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميثاقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ - ٩٣) ،  
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأي النزالي في القدر ، بمعنى وقوع  
الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « للتصد  
الأسفى » ، وهو ما يذكره النزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،  
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فا بعدها ، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول  
أفعال الإنسان ضمن دائرة للزورات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف  
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فا بعدها .

هذا وقد ائتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة  
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا نأخذ من  
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من  
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،  
ضمن مجموعة رسائل طبعها السكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،  
يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسر القدر — إن العالم بمجمله  
وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلول لله ، وكله بتقدير الله ، وتدبيره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها التغير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم لهالم نظام ؛ ولو كان لهالم لا يجرى فيه إلا الصلاح المحض لسكان عالمه غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى المواد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يمرض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى المواد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب قدوة النفس أو أئمةا بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنّه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويستتر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا ثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمال يُحدث قدوة في النفس وأن النقص يحدث ألياً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

## ( تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦ )

إن رسالة الطير رسالة شقيقة من ناحية التشبيه التي تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز الملو من جهة أخرى . والشراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يبحث فيها ابن سينا إخوانه على الاتصال والإخلاص والآنحاد والانتماء إلى الكمال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيبة الطيور أوكارها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيصور نفسه طائراً في سرية طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهبأوا الأطعمة وتولوا في الحشيش . وصنر الصيادون لكي ينفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقفت جميعاً في الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، ونشبت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزد لها الحركة إلا ارتباكاً في الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب من أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأمر امتانست الطيور بالحبال ، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن والطبانت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك ، ذات يوم بصرة من خلال الشبك فلحظ طاقة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجبعبتها من الشرك ، ولكن بقيت في أرجلها قبلاً مما تشب بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تنموتها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . ففكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسبها وتنقص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشراك  
التي حو فيه وناشدها ، بحقوق الصبغة القديمة والهد المحفوظ ، أن تقرب منه  
وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره  
أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبته من  
الحبال وجناحيه من الشراك ، وقالوا له : اغتنم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله  
من الحلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بقدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنّى  
يشيك الليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشراك  
بمثابة الشيوخ للربيع .

ينض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المحذور حتى  
قطعا ، فاقب آثارنا نتج بك ونهيك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة  
الطير ، يجازون الأودية ، بين مُشَبَّ خصب ومجلب خريب ، ومقصدم جبل  
للك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواق ، تنبؤ عن قلها  
الأبصار ؛ جسموا كل همتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب  
قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبخوا بنجوة من الأعداء فلنهم شعروا بحاجة إلى  
الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشرود على الراحة أهدى إلى النجاة من  
الابتئات » ، ولبثوا على القلة ، يرون جناحاً مخضرة الأرجاء مشرة الأشجار جارية  
الأنهار ، وأخذوا يبتسمون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الألباب  
من الألحان للطربة ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم  
يقول لبعض : سارعوا ! فلا غدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن  
أمنع من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغفة ،  
وورادنا أعداؤنا يقتضون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

متخذة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الناية الأخيرة ، وطارلت حتى حلت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن جوانبه ظهور ليس أحسن منها صورا والوانا ولا أعذب منها ألحانا ولا أطيب معاشرة ، لطيفة اليناس فياخة الإحسان . وشكى اللاحقون السابقين ، واستمع هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها للآل الأظم ، وهو كاشف الضر عن المظالم بفضل ورحمة ، ويمت الطيور وجوها شطرا ، حتى حلت بفنائها وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائها الرب ، حتى إذا عبروا رُفِعَ عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا إلى حجرة للآل ؛ فلما رُفِعَ عنهم الحجاب ولخطوا جملة تملقت به أفنتهم ، ودهشوا دهشة عاقبتهم عن الشكوى ، وبدأن رد للآل عليهم الثبات بتلقفه تجاسروا على مكالته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أسر الحياثل ، فقال الملك : لن يقدر على حل الحياثل إلا قاعدوها ، وإنى مُنْعَذ إليهم رسولا يسومهم إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويجتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال للآل وكأله أنه مما يسو على كل ما يحول في الخاطر ، وأنه « كنهه لحسنه وجهه ووجوده يد » .

وبقية الرمز غير عصيرة الفهم ، فكل من الشيخ والريد يحتاج ، بمد استفاد الوسائل المادية ، إلى جهاد يخلصها من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواقق فكأنها المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رموز للكانات الروحانية المتوسطة بين الإنسان والله ، بحسب مقعب الصدر . وأما فترة الراحة والجمام فعى التي لا بد منها للآل ، « لأن الثابت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في مهبوحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحبيب فله الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفاصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز بين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن طاق ذلك قبله .

على أن النزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة النزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواى الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى البار من ليلى نُحْيِيها نم ، ونسألها عن بعض أهلها  
وينادى فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن  
أمامكم الهامة ، والجبال ، والبحار للترقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان  
فتضاخوا الأشجان ، وتغترمكم للمية دون بلوغ الأمتية .

إن السلامة من ليلى وجاراتها الآآ تحمل على حالٍ يرادها  
( وكان هذا تسيير رمزي عما اختاره النزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها  
وانخروج إلى الترة والمجاهدة ، بد تردد وإغراء جانب الشيطان ) .  
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء  
إلا بقربه والاستقلال بقله .

ولو فاولك كل طيب إنس بهر كلام للى ماشاكا  
وامطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقص في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مباد  
إذا شكت من كلال العين أو عدا روح القنوم ضحيا عبد مباد  
لما بوجهك نور تستضيء به . وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،  
ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت يعض من بقى الأحداث ؛  
فهم من تلف في اللامه والأودية ، أو انتهت لهوات التيار في لجج البحر ، حتى  
لم يبلغ حريزة لللك إلا طاعة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يغيرهم لللك ،  
« وهو من حى عزه في أمع صمن » ، ولكنهم سئلوا : ما حكم على الهوى  
إلى لللك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ قليل لم : أنعمتم أنفسكم ، هو لللك ،  
شتم أو أبيت ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في  
الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيلاس ، وقيل لم : إن  
كان كمال النفي يوجب التمرز فإن جمال الكرم يوجب الساحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين  
هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم قليل لم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى  
الله ورسوله ؛ ثم يدرکه الموت ، قد وقع أجره على الله » ( سورة ٤ النساء )  
آية ١٠٠ ) ، اجبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا من  
للتخاذلين للتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن  
كره الله انهم قبيطهم » . ( سورة ٩ التوبة ) آية ٤٦ .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد الصب القام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،  
ودامت لهم الطمأنينة .

تطبيق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيا يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :

ليرجع القارئ إلى معجم الأدياء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات  
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتنته صولان الحكمة للبيهقي ط .  
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبنية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦  
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة  
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)  
لنشرته لكتابي البيروني « تحقيق ما الهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،  
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف  
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملاحق ج ١ ص ٨٧٠ -  
٨٧٥ . ومقال بالغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture المنفدية -  
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث من حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكاناً  
فريداً في حصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئاً . وإذا  
اعتدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي للطبيب ( نشرها  
ب. كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠ ) ،  
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في  
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي



مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غراتب مجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا عجب « فالفرد ساكن الصدف » . كما يقول المؤرخون ( مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦ ) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي سماها بالفارسية « الخارجه » أو « البرائية » ؛ فهو الخارجي ، أى عن خوارزم — ولعلك كان يسى في هذه المدينة بالقرب لقة مقامه بها . فلما طالت غمرته في البلاد حتى حمله إلى التنفل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه . وعن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يطلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية من القرون الخالية » التي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحساية لعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والغرب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير القتي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب ( الآثار الباقية ص ١٣٦ ) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين التزمى للتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به اليهودي أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفضلتي وسجع تصديق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العاتية ، حتى كان هذا ينضب ويذيق اليهودي سوء العاقبة ( تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨ ) . وكان السلطان قد بدأ يفتزو بلاد الهند ، فأخذ اليهودي معه ، أو بالأحرى دفع اليهودي حبه للفرقة إلى مصاحبة السلطان التازي الفاتح . وفي الهند أقام اليهودي

عشرات السنين ، يُدخل الهند ، ويضد إلى علومهم ويدرس لتتهم الهندية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً ( مثل كتاب قنجل ، ويادلم بمعارفه العربية اليونانية علومهم انطاسة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه القريد عن آراء الهند التي أسماه « تحقيق ما الهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة » . فالبيروني هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجهة معارفهم في التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالي عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل ( الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢ ) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية لهند فإن أكثر إسهابه في بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُستبرأ ما أنتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وفتحها نيفاً وثلاثين سنة ( هند ص ١١ ) ، فالبيروني هو الذي صور حياة الهند في عصره تصويراً علمياً دقيقاً بابقاً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً للمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيروني الكبيرة « القانون السعدي في الهيئة والتنجيم » ، وهو « مُعرِّف في وجوه تصانيفه » ( ثمة ص ٦٢ ) ، أنه عام ٤٢١ هـ سلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وشتمته بياناً وأنيافاً ، حذا فيه حذو بطليموس في كتابه الجسطي ؛ والقانون السعدي من أبسط الكتب في هذا الفن ، وهو يُلقب بـ « الجسطي » ، كما يقول ، كل نواحي الفلك على نحو لم يُسبق إليه ، وهو يضم إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلسكية ، وهو لا يزال مخطوطاً ( برلين رقم ٥٦٦٧ ، لتصف البريطاني رقم ٧٥٦ ) .

وللهيوني كتب كثيرة جداً تربو على حمل يبر ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في ذلك الرياضة والتنجيم — كتب في الصيدية وبين ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء للتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه القى لم يُقَيِّم في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التبلل بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويرى للهيوني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

قد كان الهيون عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُنْهَجاً ، ولم يكن الخوض في بحار للمقولات من شأنه « ( تحفة ص ٦٢ ) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — صراحةً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو للفاهب الفلسفية ( مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١ ) . وهو كثيراً ما يقارن في كتبه الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تمل على معرفة بالجوهري والطابع الفالب والزراعة السيقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأحمق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان واللمازح الفكركية ( آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥ ) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بجوارخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية و فرق المانوية والديسانية والرميونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغت ( آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ - ٢٣ ، ٢٩ - ٣٠ ، ٥١ - ٥٢ ، ٥٧ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤ )  
 بحيث ينبغي لقارىء كتب البيروني ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ  
 العلماء شمولاً علمي في داخل نطاق الحضارة التي ينتمي إليها » ( بنوكلمان ، ملحق  
 ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها ) .

وإن قيمة البيروني كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية  
 بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضغط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان  
 والاحتياط في الحكم ، وهو يحصل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي  
 التفریط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » ( آثار ص ٣٨ <sup>(١)</sup> ) . وكتبه  
 عرضٌ وحكايةٌ ، دون كثير من الجدل في الأخذ والرد ، شأن العالم الواقف بنفسه  
 الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع الصرّ هدماً والتمطى جهلاً  
 غير مُجِد على القاصد والقصود شيئاً » ( آثار ص ٦٨ ) . وللوضوحية الحرة من  
 كل تعصب هي طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المردية لأكثر الباحثين في  
 مهاري الحكم الخاطي « التعمية لم عن تقرير الحق ، من عصية » تُسمى الأعمى  
 البواصر ، وتسم الأذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسمع بارتكابه  
 العقول » ( آثار ص ٤ ، ٥١ - ٥٢ ، ٦٦ - ٦٧ ) . ويحانه لمزال أقدام  
 الباحثين ( هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤ ) من عادة مألوفة أو عصية مستحكمة  
 أو تنقلب بالرياسة يدل على ما عناه لتحرر في حكمه من اللؤنات ؛ وهو يُصرّحُ

(١) من الأشئلة الكثيرة حكمه على الرازي الطيب ، بد أن بين ، من كتبه ، ما في  
 مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه عاصمة بل انخداعاً » كما يعتقد  
 هو فيفس نزههم الله من ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه يومئذ حبيباً » ، ذلك  
 أن البيروني للصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « الصفه غير لائق بالقضاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس لصدق ولحكمة الحقيقة لغة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن السبل محبوب لغاته ( هند ص ٣ ) .

ومع أن اليهودي كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب ( مثلاً الآثار ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المصادرة أو الحيف أو التخصيب ؛ ويدل على تحرره عقله أنه ، وإن كان شيعياً المنشأ ، فإنه لم يفتأ بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القوي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق بثقافة العلمية من لغة الفرس ( بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ - ٨٧١ ، وانظر IsI. Cul. ص ٥٣ ) . وبالجملة فإن حكم اليهودي على الأشخاص والأمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، مختلئ ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يفتأ أحياناً من سجع بليغ مستلغ ، واليهودي ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « التوكن » ، « التهورسين » ( مثلاً آثار ص ٧٨ - ٧٩ ) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كـبعض أدباء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يرضها بأن يذكر له طرائف من « حقائق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً ( آثار ص ٧٢ ، ١٨٥ ) . على أنه فيما يتعلق ببيان اليهودي لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يمزب من أذهاننا أنه كان يكتب مستملاً الاصطلاح التي يميز عن الفكر

الإسلامي ومن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما نجب صراعاته إذا أردنا أن نقدر  
بيانه آراء المذهب بنوع خاص . واللهم عنده هو الحق ، وهو لا يريد النزاع في  
الأقطاف ( آثار ص ٨ ) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر  
مهكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان  
مكانته في وضع النهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء القرون الذين كتبوا  
بالربية (قارن ما قوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ  
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته ) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يخلق بيده  
الخلقية وأحوال الأمم النابرة ، نظراً لبعده عنده وقت الاعتناء بحفظه وضبطه ،  
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم للفرقة قول  
القرآن « ألم بأنكم نيا القدين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » ( الآثار ص ١٤ )  
ولكن البيروني لا يسارع إلى رفض كل ما في ذلك من التريب لمجرد غرابته ،  
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم ، وقف الباحث المختلط ، فيقرر أنه  
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم النابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي  
أو القياس على الشاهد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها  
كتاب مستند على محضه أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن  
الأغلب » ( آثار ص ١٤ ، ٤ ) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن  
الأسباب الحافظة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس  
كله داخلًا في حد الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء  
إذا كان في حدود الإمكان جرى الظاهر عنه مجرى الحق ، إلا إذا شهدت ببطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ - ١١٧، ٥). وإنه وإن كان يجب عند الحكم  
 ألا ننسى الاعتبار بالمشاهد التي نراه ، فإن الشائدة للعتاد وكذلك التجربة  
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان  
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا لشيء  
 الغريب المحكي في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين  
 لا يكفي مبرراً لإنكاره ، مثل ما يحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر  
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة  
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب  
 أن لا نقيس على الشاهد والعتاد ، لأن هذا في نظر اليهودي ضيق في الأفق وتقييد  
 بأغلال للأولف (آثار ص ٧٨ - ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن  
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد اليهودي في بعض آيات  
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية التقيدين بالمادة الذين يُفكرون ما يجهلون وتقتصر  
 همهم من علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » ، وآية :  
 « وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم » ؛ وهو قديم يرى من يسلك هذا  
 السلك بأنهم « يُفكرون بما يوافقهم » ، وإن أخفق ؛ ويُفكرون بما يخالف عقدهم  
 (بعض عقيدتهم) ، وإن صدق . (آثار ص ٨٣) .

خير أن اليهودي ، برغم تحوطه في الحكم على التاريخ القاصر الخارج عن  
 نطاق إمكان التحصيل ، لا يصدق الأخبار بسوءة ؛ هو الناقد البصير الذي  
 يصنف سخاو ( Sachau ) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسب ناقد ، ويتبين فيه روح  
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)<sup>(١)</sup> إنه حشد اللؤلؤ إلى الوضوح والحس الدقيق الذي يليق  
 بالباحث للطبوع. والواقع أن البيروني لا يخلط الفث بالسين ، وهو بترك بيان  
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة الثامنة ، ويطلق ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا  
 التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار  
 ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام للطلق الذي ليس منه حجة تضطر  
 النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تمثل بأسباب غير  
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَوَّرَة التمثل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى  
 طول لمرور الإنسان بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبري للشمس ،  
 لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخل لا يمكن أن يعيش الإنسان  
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القرآن الأعظم .

والبيروني يقرر أن الطبيعة قوانين ثابتة لا تتغير ، حتى إنه لا يفسر ظهور  
 المفردات الشاذة بأنه خلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج  
 المادة عن حد الاحتفال في القدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يحكي  
 له من أن المارافي مدينة من مدن اليهود ينهض يوم السبت ، فتقف الأرضية ،  
 حتى ينقضي يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه ذلك إلى أنه لا يجد له « في  
 الطبييات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،  
 ٢٨٤) . ولا يتقدمه ما يشاهده من فعل الرثق والتسلط على الحيوانات  
 بالجاويز ، فيقول إن ذلك تمويذ وتدرج (هند ص ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة ( بالألمانية ) : « أبحاث من اللاهوت » ، مجلة العهد الجديد — مج ٢٤

S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, ٧٤ ص ( ١٩٣٥ )

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.



حُكي له أن بعض العرب يزعم أن نَمَ تزاوجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » ( آثار ص ٤٠ ) ؛ هذا إلى أنه يتكرر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويستبروه من أسرار النبوة التي أنضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات اللبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون ورادها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فأنقذ عصاه على عصى موسى ، نصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرف لا ( بالمرية طبياً ) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوس به بعض التأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام ( محمد ) بصورة إنسان : لليم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوِّون بين مقدار الرأس والبطن وكية الأعضاء الثلاثة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسماء التي تشبه صورتها صورة لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد الزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو مقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والعظيمة في الطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمَّ حيلة تجمع بين القيس والقيس به والدليل والدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي ( آثار ص ٦٤ - ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥ ) .

ورغم معرفة البيروني بتاريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضاهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال النهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة ( هندس ١٢ — ١٣ ، ٥١ — ٥٢ ) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذاهب اليونان والنصارى والتصورين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يبش للعلم ويعتق بمادة البحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام السالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية تشكل وحركته ، ويُنسب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، محتثاً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها والمقارنة بينها . ويستطيع القارئ لكتبه أن يقدر بجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم التسعة في التسهل وجملة التقدير مُكبّاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يده القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في روى البيروز والهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في الماش » . وكان يبش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألف القانون للسعودي للسلطان مسعود بن محمود التتويزي أراد السلطان أن يميزه ، فأرسل إليه رجل فيل من النقد الفضي ؛ فردّه البيروني ، معتزلاً بأنه مُتَقَنٌّ عنه . وكان الأمير شمس اللبان قاجوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه نفسه ويربطه في داره ويسلم إليه الأمر والذي في كل شيء فيها ، فأبى البيروني ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً له . وظل البيروني متزجراً بالعلم متزجراً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رفق . فيحكى أنه ، وهو يمجد بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ١٢٢ »

قال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه السألة ، ألا يكون خيراً من أن أخليها ، وأنا جاهل بها ١١ » .

ولا شك أنه كان البيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثر فيمن جاء بعده ؛ وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين للفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضوع النزاع وأنه يكون حول للمنى وحده ؛ فهو كالتزالي لا يريد « للشاشة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعنى ( قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢ ) . وهو أيضاً من أول من هذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتجنب مما يألفه وينفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه ( الآثار ص ٨٠ ) ؛ وهذه الفكرة يستعملها التزالي كثيراً . ونجد هذه إلى جانب هذا لمسك لبعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها ، كالذي يقرره ، ونجد عند التزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضى نتائجها ( آثار ص ٣٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها ) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو الملاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا الملاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية ( ص ١٠٠ ) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو الملاء ، مثل قوله ( لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦ ) :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

ولا شك أن البروني كان سنيًا مستقيماً ، وهو ، لمؤ كبه في العلم وليعة فكره وتنوع مدارفه وتغطته للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على الشاهدة ، يتمسك بمخاتق الدين العميقة ، فلا يمجبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار للتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفسكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركةين » ، مقتبساً أكثر كتاباته عن القرآن ( ياقوت ج ٦ ص ٣١١ ) . ويقول ( هند ص ١٣٢ ) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخرج إلى تشف في التأويل .... فهو في الأشياء بالضرورة معها حذو القذة بالقذة ... ولم يشمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه . ويذهب البروني كيدهً مظهرى انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه وتهديق ذوي القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها ( راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه للمال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب المشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستنزاه بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، من حدود ألقاظ العلماء إلى ألقاظ المجان ؟ ولكنه كان ، حل أي حال ، « خاليساً في ألقاظه عنيقاً في ألقاله » ( ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فما بعده ) . ورواية البروني في فهرست كتب الرازي ؛ « وجدنا ثمان كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يملكون وما يفتلون ، كما يقول جوتة (Goethe) : « لا أعرف جريمة  
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضئيل به وبشرته عن الأفاض  
وعن الاجتال ، الذي يقول من نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السائقين أئمة      فإقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا  
فإبركوا للبحث عند معالم      ولا احتبسوا في حقنة كاحتباسيا

## هـ - ابن الهيثم<sup>(١)</sup>

### ١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ رعاية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلي عن مكانها في الحياة وفي الأدب لثقة الفارسية . حلَّ أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلَّ من العربية ملائمة للباحث المجردة في التلطف وفي الإلميات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير رعاية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصور بصورة جديدة . وكان للفقهاء ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يحدون ما يرضى حاجتهم إلى المسككة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

---

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وجملة سوان المسككة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ م ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزعة الأرواح للهمرزوري (مصور بمكتبة الجليلة ص ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتلخيص المسككة لفضلي (طبعة ليتريج ١٣٢٩ م ص ١٦٥ - ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، وللحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لقرئ أسماء كتبه وللوجود منها وما كتب عنه . وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقىته عنه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفی خليل بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبنياً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير للسنن : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان طبعهما ط ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تزيين الفائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أماسونيا ورقة ٤٠ و - ٤١ و .

الأداء الدينية ، وتطلب على معظمها النزعة الصوفية<sup>(١)</sup> .

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول من بندا إلى الغرب ، وذلك منذ القرن العاشر للهجرة (الرابع من الهجرة) وقد رأينا القناري في الشام ، والسعودي في مصر ، وقد صارت القاهرة بندا كاتبة .

## ٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر للهجرة ( الخامس من الهجرة) ، رجلا من أعظم الرياضيين والطبيين في المصور الوسطى ، وهو أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم<sup>(٢)</sup> . كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة ، مسقط رأسه<sup>(٣)</sup> ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية لتطبيق الصل ، فقال : لأنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملا يحصل به النفع في كل ساعة من حالاته من زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومساكنته للنيل أنه أخطأ فنيا وعد به ، وأن الأمر لا يمشي على موافقة مراده . فاعتذر للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى طيش الحاكم ، فمخلص بإظهار الجنون والغبال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ -

(١) لعل للؤف بمحمد أنواع الإلهاد التي ظهرت في شعر الرياضيات ، كالتسلب للقيام من جهة وأشمل بمصوفة القوس من جهة أخرى ، مثل سحنى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، ولولا صبح ما يقول ابن أبي أصيبعة من أنه كان في الثالثة والسبعين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى ٣٥٤ (١٦٥ م) .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

١٠٢١ م<sup>(١)</sup> . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر النقل وانتقل إلى  
الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م<sup>(٢)</sup> .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان  
— إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مكثف  
بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ،  
مُروِّباً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موقفاً بأن  
الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاص في ضروب  
الآراء والاعتقادات ، فلم يحطَّ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء  
يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية »<sup>(٣)</sup> ، أعني من  
الإحساسات التي يهذبها التفكير للنطق . والبحث من هذا الحق هو الغاية التي  
كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون  
أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً<sup>(٤)</sup> . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب  
أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استعانة الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر للتقدم . وقد أضفت إلى كلام  
للؤلف ما يجله ملاحقاً للنصوص .

(٢) مات بالفلكية في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢  
ص ٩١ ، والفنطس ص ١٦٨ وجملة سوان المسكة للبيهقي طبعه لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ،  
على أن الفنطس يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كعبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القاري كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ .  
وعما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يفتنى من وراء طلبه للعلوم الحق التي يقره من الله ؛  
ونجمه يترشح في تفكيره نزعة دينية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى  
الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوءات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندة  
وعلى رأى المعتزلة في أمس الصفات وفي الوجود والوحيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .



يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع بطالع كتب أرسطو ويشرحها بشئ عظيم ، وغبّة منه في أن ينفع الناس ، ورياضة لفكره ، وليجد في ذلك دُخْرًا وعزاء لوقت شيخوخته <sup>(١)</sup> . والظاهر أن الألبم لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود <sup>(٢)</sup> .

وأكبر كتب ابن الميثم هو « كتاب الناظر » الذي انتهى إلينا مقرجاً ومُهَيَّجاً بالغة اللاتينية <sup>(٣)</sup> . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الميثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر ( فيتلو Witelmo ) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نخط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الميثم يَفْقَهُه في دقة للاستطاعة في الجزئيات <sup>(٤)</sup> .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٧ ص ٩٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الميثم حوال مائه رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب الناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الدخول ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الميثم ( كتاب في كيفية الأبطال ، وكتاب في الرأيا المحرفة بالصدوق ، وكتاب للرأيا المحرفة بالقوادر ، وكتاب أصول للساحة وغيرها ) التي ترجمت إلى الألمانية واهتمت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم الناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون ( Roger Bacon ) إلى عهد كيبلر ( Kepler ) .

(٤) وقد نقل البيهقي في قصة صولان المسكة ( ص ٧٩ ) كلمات قليلة من رسالة لابن الميثم هنا نصها : « تخيلنا أوضاعاً لمركبات السهولة ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك المركبات لما كان من ذلك التخيّل مانع ، لأنه لم يقع البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه المركبات » . ومن أسف أن قصير هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الميثم يطلب على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

### ٣ - مودريك والحكم :

وتذكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكأن للشيء الكلي يتقوم من مجموع الصفات القاتية<sup>(١)</sup> .

والذي يسببنا بنوع خاص في علم للناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسي جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدرج في المحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذي نعرف به أن الإحساس الحاضر بمثل الصورة التي في المحافظة ؛ وللمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس مفعلة لحسب ، بل هما من شأن العقل الذي نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشر بها في العادة ، أو بحيث نشر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

---

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من اللاتى التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإياه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع اللاتى التي في ذلك الجسم التي هي غير متفارقة له ما دام جوهره غير متغير مما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧ ) .

وعلمية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تنوُّه الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة للطلبة في المحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة للوجود في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول اللزأ ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيير في الكيف ، محله عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تَمُضَ فترة من الزمان يستغرقها انتقال الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فمن لا يرى فيها إلا لوناً مختلطاً ، لأن سرعة دوراتها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن المهين أن القارئة والحكم هما الصنعتان اللتان في الإدراك ؛ أما الإحساس فمرده إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالاشغال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدًّا يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأمر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللمعة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية . والقارئة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار العقل من تفاحتين أجلهما ففي ذلك هذا استنباط ، وكل إدراك العلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يختل الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكونَ حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتنبه ليرى أسسه ، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه .

#### ٤ — أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولنا نذكر أن ابن الميّم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطاليسية لم تجد من يمتثلها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن فاتك القفاند<sup>(١)</sup> ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمة وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك<sup>(٢)</sup> . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التكبير للهتكر ؛ وربما يصلح كتاباً لتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الميّم ، بيد أن اسمه هو وكُتِبَ به بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون<sup>(٣)</sup> أنه كان يفتاد تاجراً ، أيام

(١) مسجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجولوث ؛ وابن أبي أسيمة ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ؛ والقنطري ص ٢٦٩ طبعة ليترج ١٣٢٠ هـ ؛ ويحول القنطري أنه كان في أكثر ثلاثة الخمسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه للسي « غنار الحكيم وعلمن الحكيم » ، انظر Brockelmann I, 459 وأيضاً مجلة 305 p. 1938, Orientalia .

(٣) هو الحكيم يوسف السني الإسرائيلي .

أحرقت كتبُ أحد الفلاسفة<sup>(١)</sup> (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،  
 ونُصب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم  
 أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية العمياء ، والنازلة  
 العمياء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

---

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادي المعروف بالركن ؛  
 ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للذهبي ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليدن ١٩٢٠ .

## ٥ - نهاية الفلسفة في المشرق

### ١ - الغزالي<sup>(١)</sup>

#### ١ - علم الكونم والتصرف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛  
فالتكلمون من الفترة ، بل من خصوصهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم  
ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد النزال ( بلقعيد الزاي ) نسبة إلى غزال ،  
على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يفضل بنزل الصوف ، أو من شبر قنديد ،  
نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأنساب ، راجع ترجمة أبي الفتح النزال ،  
أخي الإمام النزال ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة  
١٢٩٩ هـ ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، وله أثرهم في الابتكار . كان قديماً متكبلاً  
صوفياً ، وهو يمثل من أبطال الإسلام الحاليين الذين ناضلوا عنه ، وذلك يسمى « حجة  
الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون  
« أهل التلبيس » لغولهم بضرورة علم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية ( نفعه جولفزهير ) ،  
وألف كتاباً في الرد على الإباضية ( نفعه برينزل ) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه :  
« الرد الجليل للإلهية عيسى بصرى الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها .  
وأكثر ردوده شأناً ، وأحدتها عنفاً أيضاً ، هو كتاب نهات الفلاسفة ، وهو عمل عظيم  
لا يتخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتحكيم طويل ، ولأنه يبين المائل الكبير  
التي كانت عمل خلاف بين الدين والفلسفة . ويحل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتحجيس  
الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدليل في وضعا ،  
على طول نظر في الفلسفة . وقد بلوح في ثانياً ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن  
النزال في حاشية المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بويج ( Bouyges ) التي كتبها للفترة  
لكتاباته ( بيروت ١٩٢٧ ) ، وهي نعمة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة .  
ولا أريد زيادة التلخيص من النزال لأنني أعدت لفهم كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصّد بها محاربة مذهب فلسفي بينه أوفيلسوف بينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل النزالي ، أن يثبّن على جملة للمذاهب الفلسفية ، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة<sup>(١)</sup> .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمر الأجنبية وتغلّتها بالفتح من دينهم ، وغير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى ثم السّنة الذين ألجأ أحسن بلاد في إبطال مذاهب المخالفين من تنويع على اختلافهم ( منانية وديمانية ) ومذاهب الدهرية ( انظر ما تقدم من ١٥٢ — ١٥٤ ) . وغير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخعي ؛ فقد رد على مذهب أبانودوليس وعلى الفاتنين بالزواج وعلى أوسطو وعلى الفاتنين بدم حركة الكواكب ( وانظروا برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان النزالي ، وله أصل برهان أبي حامد . انظر كتاب الانتصار للغيث من ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت من ٣٩ — ٣٢ ) . ومن أكبر من رد على المخالفين الثاني أبو بكر الباقلائي التوفيق عام ٤٠٣ هـ ، في كتابه للمسي « التمهيد في الرد على اللعنة المسئلة والرافضة والموارج والمعتزلة » ( وقد لمرناه منذ حين قريب ) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصاري وغيرهم ، ولا أشك في أن النزالي عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل لرائدة قديمة « حل سبيل الترابي » هي فكرة الباقلائي . ونصليح التبعين من هذا لإحاطتنا بكتاب التمهيد من ٥٣ وكتاب التهافت من ٢٦ . ولكن النزالي يقول ( المنقذ من الضلال من ٧ طعة مصر ١٣٠٩ هـ ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى عقولهم ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين « إلا كلمات مسطردة بمدّة ظاهرة التناقض ، لا يثبّن الاعتراض بها بغير ما يفضّل من يدعي دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد في في المنقذ ( من ٨ ) وفي مقفعة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى في حماية ؛ فذلك أراد النزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة عميقة قبل إبطالها ، وقد يكون يئانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمرتبها في بعض النقط .

على أن الصل الذي نهض له النزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً<sup>(١)</sup> .  
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد  
أن يلمس لما أداة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد  
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة  
البراهين عليها ، بل كانوا يسمون ، إلى تذوقها وجعلها حالاً لنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسنى درجات اليقين ، فقد تساد  
الناس في أسرها : أي صارف يبنى أن قدر على التوصل إليها بالاستنباط من  
صارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،  
لا تقبل برهاناً ، ولا يوزعها مثل هذا البرهان ؟ ولكن اللبدي واللبدييات  
العقلية لا بد أن يلم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس  
إجماع في أسس العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها  
كذلك لتسادل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبذا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يحلوا

---

(١) يصرح النزالي في التفات أنه لا يريد إلا عدم مناهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها  
من تامل وعجز وطمس ؛ كما يصرح أنه لا يصد فيه إتهام الذهب الذي يصفه هو ؛ وهذه  
هي الناحية السلبية التقنية . أما الناحية الإيجابية الإيجابية ، فهي أن النزالي ، بإظهاره فساد  
مناهج الفلاسفة وتصور أدلهم ، يريد أن يقرر لغة شائعة العقل في معرفة مسائل الروحية  
( فروع التفات ص ١٢١ ، ١٧٧ ) وذلك لمهد فهم الناس إلى الإقبال على الدين وعلى  
الصوف ؛ وسبب أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب ( أو الروح ) الذي يدرك  
الحقائق الإلهية بالوق والكشف بد تصفية النفس بالباطات والرياضات الصوفية — راجع  
كتاب عجائب القلب من كتب الإلهاء . على أن العقل عند النزالي مهمة لا شك فيها ، وهي  
إدراك التناقض في الآراء والفتن النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم  
وميدان الآراء الدينية .



للموئل في الإيمان بقائد الدين على نور يُشرق في النفس من مصدر فوق طور  
الغفل ؛ وقد ظهر هذا الانجاء عن غير شعور في أول الأسر ، وذلك في اندفاع  
صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم النأية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء  
النزالي ، فأخذ ينصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه  
السالية<sup>(١)</sup> والكرامية<sup>(٢)</sup> ، وهما فرقتان مخالفان للمرتبة ، ببسطه ووضعه على أساس  
واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام النزالي ، دعامة يقوم عليها  
صرح العلم وتاجاً على مقربة .

## ٢ — حياة النزالي :

وتاريخ حياة النزالي<sup>(٣)</sup> عجيب في بابه . ويتحتم علينا أن نتحقق في معرفته ،  
إذا أردنا أن نفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد النزالي في طوس ، من أحمال خراسان ، عام ١٢٥٠ هـ ( ١٠٥٨ —  
١٠٥٩ م ) أو ١٢٥١ هـ ( ١٠٥٩ — ١٠٦٠ م ) ؛ فهو مواطن لفردوسي ، شاعر  
الفرس العظيم . وكما أن شمس الفردوسي شاهد على ما كان للأدب الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ،  
أسسها سهل القسري ( المتوفى عام ٢٨٣ هـ ) ، وصحبت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبادة  
محمد بن سالم ( المتوفى عام ٣٥٠ هـ ) — انظر رسالة الأستاذ ماسينيون عن السالية في  
دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) أربح إلى كتاب المال والتحل س ٧٩ وما بعدها تعرف مذهب الكرامية ،  
على أن النزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في مرض العهد — تهافت س ١٣ ،  
٢٣٤ م ( لا ) .

(٣) أربح إلى أوسع ترجمة للنزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي ( ج ٤ ص ١٠١ —  
١٨٢ ) ، وإلى مقدمة المرتضى للكتاب : « إتحاف السادة المذاهب بمرح أسرار إلهية »  
علوم اليانعة ( ج ١ ص ٢ — ٥١ ) .

من مجد قديم ، فقد قدر النزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين  
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنُ الْعَمِينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها النزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق  
له متصرف<sup>(١)</sup> ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة  
على أمة معينة . وقد وُهب هذا التقى حقلًا جَمُودًا قَوِيَّ الخيال ، لا يرضى  
بأى قيد يَنفُذ . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقه وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،  
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَمُدُّ ذلك علمًا دنيويًا ، يطوى عنه  
كشها ، وأراد أن يشر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين ( للتوفى عام ٤٧٨ هـ —  
١٠٨٥ م )<sup>(٢)</sup> . ولعل النزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك  
أيضًا كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه اللدة . ثم وفد على نظام  
الملوك<sup>(٣)</sup> ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أسند إليه منصب  
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متسقا في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على  
دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي  
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المال عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجوبى ،  
ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن له القن الاوسى ، ( ولد عام ٤٠٨ هـ وتوفى  
عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرى إلى تنفيذ تفكيره ؛ بل قد كان يشهد طائفة القلب ،  
وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ،  
وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً للذهب ابن سينا في الجملة . وهو  
في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية بقرير الباحث العلمي ، ويحكمها على وجهها ،  
غير مترعّض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا  
عن مباحثها<sup>(١)</sup> . ولكن النزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن  
يُعيّب ذلك بضميها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريج ضميره من  
تبيّة الفرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حيناً وُجّه إليه اليوم . وقد ظهر  
هذا التنفيذ المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »<sup>(٢)</sup> .

---

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مفاسد الفلاسفة » ؛ هل أن النزالي يصرح في أوله  
أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » عمل ضميمات حتى ، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون  
بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى الناقض للتابع والانهزام ؛ وضما يتضمن معنى التناقض ،  
وضمف التماسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina ( الهدم ) ؛ والإنجليزية  
Destruction ( الهدم ) ، Collapse ( سقوط ) ، Disintegration ( شتتك ) ،  
وبالفرنسية : Chute و Effondrement و Ecroulement ( تساقط ) ، و Sotilso ( حق )  
و Vanité ( غرور أو بطلان ) ؛ Incohérence ( تناقض أو قلة التماسك ) ، وبالألمانية :  
Zusammensturz ( التهدم ساً ) ، و Uebereinanderstürzen ( الناقض حيثاً فوق شيء )  
ومختار الأب بوج ( Bonyges ) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات  
وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير ممارستها بغيرها . وقبل أن يبين للمنى الطريق لهذه  
الكلمة يحسن أن تذكر معناها مأخوفاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط لفتوى المادى ،  
وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أسس البلاغة لفرغى ، وفي تاج العروس لسيد الرضى ،  
وفي المساح الجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحنته ؛ وتهافت القراش في النار تساقط ؛  
وتهافت الثوب تساقط ويلى ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في الفرس ؛  
وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فكر ؛ وهفت الكلام الكثير الشيء بلا روية =  
( ٢١ - ظفنه )

فيه ، والمحق الزائر ، والمفلس الأحمق ، وللهفوت الصبر . وقد رأيت في كتاب المليون  
للجياض أنه يحصل عبارة : تهافت الفقه بمعنى خربت أجزأؤه ، وبعبارة بعضها من بني  
(حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأممي بمعنى تناسك (ج ٢ ص ٨٥) ،  
ويستعملها أيضاً بمعنى التصادم وانحلال القوة .

والنزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً ( مقدمة الفلاسفة ، وتهافت  
ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩ ) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو سالكلهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر  
( تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨ ) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تافه ويبرز ، ويكرر القول  
بأن فرسه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تافهين كلهم ، وعدم مناجهم .

وقالمة الأسباني بلايوس (Miguel Asin Palacion) بحث جيد في معنى كلمة تهافت  
في كتب النزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali, Alger, 1906, p. 185-203)  
(et d' Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) ين فيه معنى كلمة التهافت  
عند الباحثين فيه ؛ ثم يحدد على تاج الروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان  
والمليون ، ليس معناها التسلط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ،  
والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع بلايوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى  
كلمة تهافت ترد في هذه المياريات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتفقد ،  
والاستغراق في الضحك ، والمدة في الحركة والتعلق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن  
والنسيان من مظهر عقاب الله تعالى وعديده سخطه » . يرى بلايوس أن معنى التهافت هنا الكلام  
بلا روية ولا إعمال فكر ، كما في تاج الروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على  
النار تهافت الفرائس وأنا آخذ بمحبتكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون ببهل .  
(٣) « ولأجل ضيف أبلرها (البوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضيف ،  
فهو يطلب ضوء النهار ، فلما رأى للسكبي ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن  
السراج كوة من البيت للظلم إلى اللوض الضي » . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ،  
فلما جاوز . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يصددها على السداد ، فيسود إليه  
حرمة أخرى إلى أن يمتدق ، ولذلك تنل أن منا لتصاتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان  
أظلم من جهلها ؛ بل صورة الآدي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة القرائش في التهافت  
على النار ، إذ تلوح للأدي أنوار الشهوات من حيث ظاهري صورتها ، ولا يدري أن تحتها  
السم النافع النافل ، فلا يزال يرى قبه عليها إلى أن ينتهي فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً  
مؤبداً . . . . . ولقد كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إنى سمك بمجيزكم  
عن النار وأنتم تهافتون فيها تهافت القرائش . ( تجد هذه النصوص في الإيعاف ج ١  
=

ويموز أن يكون النزالي قد ألف هذا الكتاب في بندا أو بعد أن غادرها  
 زمن قصير<sup>(١)</sup>.

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع النزالي عن  
 التدريس ببنداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت للشكوك لا تفرقه ،  
 فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التي كان يلقها على تلاميذه] ، وكان  
 متعصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى مقام حينا ، ودواهي الآخرة  
 تنادى به إلى الرحيل ، وتنبهض إليه مقصبه حينا آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

---

== يرى بلاثيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن النزالي حين سمي كتابه «تهافت» الفلاسفة كان  
 يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبعث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبعث  
 البعوض من ضوء النهار ، فإذا أجبر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى بقشه عليه  
 وتهافت فيه ؛ ولكنه يحطى «مهدوماً بأهية منطقية خاطئة ، فهلك كما هلك البعوض ؛ فكان  
 النزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدموا بأشياء أسرموا إليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا  
 وعلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول بلاثيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال  
 ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراسه ، فليرجع القارىء إلى بحثه للعار إليه .

ومن السبيل أن نحدد للنزالي كل ما يصده النزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتالها  
 معنى مدعية وقد يكون للتصود ما كانت الفلاسفة ؛ أو تأسط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف  
 كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالمخفف ؛ أو ضبط ولما مذاهب الفلاسفة ، على طريقة  
 المجاز أيضاً ؛ أو سارعة الفلاسفة بالاروية ولا أعمال فكر إلى تقليد مذاهب عادمة اعتمادها  
 ففاسطوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،  
 (مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بروج في إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت  
 وهو مخطوط مكتبة القام بستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ  
 ويقول النزالي (متقدس ٣٠) أن خروجه من بندا كان في ذي القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان  
 قد اشتغل بتحصيل القسقة أثناء اشتغاله بالتدريس بالدراسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ  
 مدة سنتين ، ثم حاول الدراسة متفكراً . متقدساً غوائل الفلاسفة قريباً من سنة (متقدس ٨) ؛  
 فالتفهم إذا أن النزالي ألف التهافت قبل مغادرته بندا بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها  
 بخليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا ويحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامع  
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه حثف به  
هاتف باطنى <sup>(١)</sup> : فاشتغل بالزفة والخلوة والرياضة والجاهد ، استعداداً للقيام  
بجمته ؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح دينى سياسى <sup>(٢)</sup> . وبينما كان  
الصليونيون يتأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتبهاً لأن يكون  
مناضلاً روحياً من الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن جهاته السابقة عنيفاً  
كما حدث لقسيس أوغسطين <sup>(٣)</sup> ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيوموس

(١) : يذكر النزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا . وفى الأخرى فى المتقدس ٢٠  
— ٢٦ . يمكن لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتزل الله فى آخرها من القديس ،  
وحزن عليه وأعطت صوته ، ثم التفت إلى الله الذى يوجب للخطاة إلهامه ، فأجاب وسئل على قلبه  
الترسان من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر أعمال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،  
وكان يجب أن ينهض داعياً إلى الحق — (متقدس ٢٧ — ٢٨) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد فى مدينة من شمال إفريقيا من  
أصل رومانى عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل فى المسيحية  
إلا فى آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم اللاتينى . ولكنه تولى تربيته  
لم يمسد ؛ وقد ذهب غير متقيد بالدين ، ولا بعبود الفنة ، وعاشر منذ صباه أسوأ أئمة زمانه ؛  
ثم وقع تحت تأثير للذهب للأنوى لثم سنين ، كان فى أثناءها ناقداً لمعتقد ، وأدركه للشكوك  
الفظة التى ولع فيها إلى منذهب الشكوك . ثم ذهب إلى روما ، وعنى فى دراسة آراء  
هيمرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تنبته بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته  
الأولى إلى شمال إفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى ، وكان معاوله  
فى تلك للذة ؛ لئلا أصل الفنة ؛ ولكن لا أظن أن استلجى حكمه . واستمر  
الشكاف فى نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى الأنوية ، وزاد الشكاف إلى إضمار  
الروح فى كتابها ؛ ثم درس أوغسطين للذهب الأفلاطونى الجديد ، ولكنه كان يرى فيه  
بعضاً بالمسيحية فيجعل من نفسه لأه يدرس الفلسفة ويترجم أنه يحرم اللاديت . وبينما كان ذات  
يوم يالسا فى حديقة مع تلميذه ، وقته مضطرب بما فيها ، إذ انتهت الموعظ فزرة من عينيه  
ولم يكن سالماً ؛ إلى من هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفى تلك اللحظة كان إلى  
جواره سبى بنى تاللا : خذ وانظر ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء للمسى ، فأخذ

Hieronymus<sup>(١)</sup> ، الذى هتف به فى الرؤيا هاتفاً أخرجه من الجرى وراء آراء  
شيشرون ، إلى السيجية الصليبة<sup>(٢)</sup> .

== الإنجيل وقصه ، فكان أول ما وقت عليه عينه فى رسائل القديس بولس آتت تدعو إلى ترك التكاسل والبث والصف ، وإلى الرجوع إلى الليح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة قلب أوغسطين ، ومع دخل السيجية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م وصار بآلقة ومكانته وشهرته من أكر رجال السيجية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérôme) ولد فى مدينة ستورندو فى دالماتيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه فى مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة فى روما ، وطلب فى القفر والترب . وبينما كان فى أطاكية مات أحد رفاقه بألمى ، وولم هو فى صحن شديد ، فزم على أن يزهد فى كل ما يؤخره من الله ، وكان شديد الليل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى فى اللام أن الليح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونياً أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً . ومن ذلك الحين انصرف على قراءة الكتب القديمة ، وتزهد فى صحراء قرية من أطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما على عن شك النزال ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا النزال فى كتاب للغد من الضلال تاريخاً لحياه الطلية ، بين فيه تطورها وتدرجها . وهو يمكن لنا ذلك بعد أن أناف على الحقين ( متقدس ٣ ) ، وبين ما فاسده فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتخا ص شخص التقليد إلى بياح الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنياً بعذهب « أهل الصلح » ( الباطنية القائلين بضرورة العلم للصوم ) ، ومتقلداً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهياً بطريق للصوفية ، تاضاً بحر الخلاف ، متوخلاً فى كل مظلة ، متهجماً على كل مشكلة ، خاصاً عن عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التمثل إلى درك حقائق الأمور كان دأبه ودينه ، من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعا فى جبلته ، من غير اختيارٍ له ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد للوروة على قرب عهد بن الصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التى يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتمادات الخارجية ، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقيني الذى لا يضطر إلى ريب ، ولا يضم القلب لشك فيه ، ولا يزعمه فى هس صاحبه التحدى بالموارق . ولما امتحن النزال علومه ، لم يجد من بينها علماً يلائم حقه الرتبة فى اليقين إلا المسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يبين من ذلك ، فألمها ، ولول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أماما فى المحسوسات ، لأن اليقين مثلاً يتخذ من الحقيقة ==

ثم لبث النزالي عشر سنين ينتقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . ولظنون أنه في أول هذه اللدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها جازل أن ينهض بسبب الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس ( قبل أن الصليبيون ) ، وإلى الإسكندرية ومكة والدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== نفى الفلاسكنا ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب سمرأ وهو أكبر من الأرض ، وإحدى كذب المس هو حاكم العقل . عند ذلك طلت عنه بالهوسات ، فلم يبق إلا العقليات الضروريات ، ولا رأى النزالي أنه كان واقعاً بالمسبات حق كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الفك في أمر العقليات ، فقل عنه بها كذبت بالهوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكم آخر ، إذا تجمل كذب العقل في حكمه ، كما تجمل حاكم العقل فكذب المس في حكمه ، وعدم تجل ذلك الإدراك لا يدل على استعانة » ، وتوقف عقله في الجواب من ذلك ، وتأيد الإشكال بالتمام ، ورأى أنه يرى في التمام أموراً وأحوالاً يستند أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقض فيصعق أسل ، فقال لنفسه : « فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقد في عقلك محس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالته ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى عقلك كنسبة عقلك إلى منامك ، وتكون عقلك نوعاً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تبقت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل ... .. » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في قوة الفك وإعصال دأته ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام النزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب المسئلة يحكم الحلال لا يحكم النطق والفعال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية في « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق راحة الله الواسعة . » ولا شق النزالي من مرض الفك حلوله أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند السوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاً عملاً ، ولا ريب في أن تشكك النزالي والأسباب التي أيدها ناحية شقيقة طريقة في تكثيره لم يوفها للؤلؤ جعها . ومعارضة شكك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق التمام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت بما تقدم ( خامس ص ٣٢٥ ) إلى أن رجوع النزالي إلى اليقين يختلف عما حدثت للفيلسوف أوغسطين أو القديس جيوليوس ، وهو طاهر .



وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس  
مسط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .  
وقضى النزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب ،  
والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن يطلب شيئاً من الحديث  
ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا<sup>(١)</sup> . غاية النزالي متسقة الأجزاء يتصل  
أولها بآخرها اتصالاً جميلاً .

### ٣ — موقفه تجاه ثقافة عصره :

يستعرض النزالي الأنجملات العقلية<sup>(٢)</sup> في عصره . فهناك أصحاب علم  
الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التسليم » المحضون  
بالاعتباس من الإمام المقصوم ، وهو للعلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ريك  
فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر النزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن  
هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أداة المتكلمين بدت ضعيفة  
في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر مطبوعات الثقافية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٢ .

(٢) سبر النزالي من ذلك بقوله : « أستاذ الطالبين ، ويتكلم من كل طائفة منهم

وعن حامل علومهم . متفد من ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول النزالي ( متفد من ٧ ) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون  
من ادّعاء عن العقيدة : « ولكنهم اضمضوا في ذلك مقدمات لملموها من خصوصهم ، وانطعم  
إلى تعليمها إما التعليل أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من الفرقان والأخبار ، وكان أكثر  
خوضهم في استخراج مناقضات المقصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب  
من لا يعلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كائناً ، ولا لئالي لئالي كنت  
أشكوه شافياً » .

وأحسن في شبه بجل لعظم للذهب الصوفية<sup>(١)</sup> ، وهو مدين لهذا للذهب  
بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق  
بروحه ما يحاول للتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائسة إذ ذاك فالنزالي لا يبعد ما لها من فضل في تنقيف  
الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي  
والفلك للبنى عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها . وكذلك لا ينكر  
من الطبيييات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي  
وابن سينا ، مقلدين لتورم تقليد للتكلمين ، فهو في نظر النزالي مدو الإسلام<sup>(٢)</sup> ؛

---

(١) لا ينبغي للؤائف في هذا البيان مع ترحيب سيد النزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة  
علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم النزالي لكتاب التهاافت بمقتضات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد  
أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل كرامتهم ( الفارابي وابن سينا ) ، وبيناً مسائل الخلاف بينهم  
وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصلح منها مع الفرع وما لا يصلح كما أبان مقصوده  
من الرد ، وكلف من حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فخرج الفارابي إلى  
هذه المقدمات . وفي التلخذه الذي ألقاه النزالي بعد أن أناف على التحسين بيان مفصل لأستناف  
الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند النزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جسدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وظلوا يقدم الأنواع  
الحويانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي مجانب الحيوان  
والنبات وفي تصرفها ، فرأوا من مجانب الصنع والحكمة ما انطرح لديهم للاعتراف بقادر حكيم ؛  
ولكن كثرة مجتهد في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال للزواج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان ،  
فظنوا أن القوة العقلية في الإنسان تابعة لزوجته ، يطل بطلانه ، فلذا انضم لم تطل إعادته ،  
فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « ففعل منهم  
الجهل وانكسروا في الصعوبات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإعانة بالله  
واليوم الآخر » .

== ٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم للتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من عقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين القارئين وابن سينا .  
أما أقسام علومهم فهي ، بالقسمة للفرع ، كما يلي :

١ — رياضية ( حساب وحسنة وحكمة ) ، وهي أمور برهانية لا سبيل إلى معاجلتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولا يصلح حسمها بالدين فيها ولا إيماناً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يجب بدلائلها ووثائق براميتها ، فيحسن اعتمادها في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . وقلة يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية لغأت من مقالات أسدء الإسلام الجامعين الذين أرادوا تصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما ينشأ عليها من العلوم الفلسفية ، فعكسوا الناس في الدين وعلوم يتفقون أن الدين مبنى على إنكار البراميين المفاضة . ( فلان تهاقت ص ١٠ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ ) .

٢ — منطقية ، لا يخلو شيء منها بالدين خياً وإيماناً ، وليس فيها ما ينهى أن ينكر ، وهي عديمة بما ذكره للتكليون وأهل النظر في الألف ، وإنما افرق في الـيارات والإصطلاحات ، وأتتها آفة الرياضيات ( فلان تهاقت ص ١٥ ، ١٦ ، ٢٠ ) .

٣ — الطبيعية ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها النزالي في كتاب التهاقت وأشار إلى أسلمها في اللغذ ، وهي تخلص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يعمل بذاته من ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والـليات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وتوابعها بإرادة الله تعالى أو جمعها ويمكن حصول المعجزات ( راجع التهاقت ص ٢٦٨ — ٢٧١ وللغذ ص ١١ ) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالـعروض التي اختزلوها في التعلق ، والغلط فيها في عشرين مسألة ، وقد كفرهم النزالي في ثلاث منها ، وذهبهم في سبع عشرة . ( فلان تهاقت ص ١٣ وس ٣٧٦ — ٣٧٧ ) .

٥ — السياسات والمخلفات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومطووف خفية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن المسك لأطورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولغذه العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن أغلبها مبطلون . والثانية أنه قد يرى المسك النبوة ، والكلمات الصوفية المزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتمادهم فيها ، فيأخذ ما في كلامهم من بطل . فقله يقول النزالي إن على السائل أن يحسم كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، فاما بوسيلة سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ! اعرف الحق تعرف أهله !

وقد رأى لزماً عليه أن يجاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقه وتباين مذاهبهم<sup>(١)</sup>، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح للنطق<sup>(٢)</sup>،

وقد أشار النزالي في التهاات (س ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهياً بمعنى « للوجود لا في موضوع » (بمعنى الوجود في شيء من غير أن يتقوم بالقيء، كالصورة في الميول، وقد يكون في عمل كالسكن في السكان)، على حين أن خصوصهم يريدون بالجوهى ما هو متميز؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة الصرح لإطلاق الأسماء وتحرر إطلاقها.

(١) يقول النزالي (تهاات ص ١٣ — ١٤) إنه يريد إطلاق ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بـ «إلزامات مختصة» فألزمهم نظرية مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب السكرامية، وطوراً مذهب الواقعية، ولا أنهى ذاك من مذهب خصوص، بل أجعل جميع الفرق المتباينة واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفتها في التفصيل، وهؤلاء يترشون لأصول الدين، فليظاهروا عليهم، فسد الشهادت تذهب الأحقاد.

(٢) يقول النزالي إنه يريد أن ينظر الفلاسفة بأنفسهم، وعلى شرطهم في النطق، ليعين أنهم لم يقرأوا بعض من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما صلبه النزالي كان أعمق من ذلك في الواقع. وقد رأينا (عاش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة القطرة الإنسانية قبل الاحتفادات بالمارضة، وهو في التهاات يحاول أن يخلص مزامم الفلاسفة، ليرى فيها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلال. (انظر مثلاً تهاات ص ٢٩ — ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦)، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأسول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. ونزعت سلبية في الخالب كما تقدم القول، فهو يقول إنه لا بد من الاعتراض على الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكسر، لا دخول مدح مثبت»، (تهاات ص ١٣، ٧٨)، وطريقته أن يجارح إشكالات الفلاسفة بإشكالات منها، من غير أن يجلبها، وذلك ليعين فساد آرائهم، وتليقهم فيها، ويجزم من إجابات ما يزعمون، ويظهر ما في أدلتهم من سفلة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يجلبها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسمى: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإحياء) يحتج فيه بالإثبات، كما احتج في التهاات بالمهم (تهاات ص ٧٨)، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السمر، «الافتقار والاعتقاد». ولذا كان النزالي قد أسلم مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين. بل إلى القلب. وقد نية الروح لتسرد الحقائق بالروح (انظر ١٥٠ ص ٣١٨ م).

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقرها المنطق بيقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالتفضايا الرياضية ؛ وبينى النزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه <sup>(١)</sup> ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه النزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قِدَم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلّيات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بقاء الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء <sup>(٢)</sup> . والنزالي يبطل هذه النظريات مستمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلويون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلويون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها <sup>(٣)</sup> .

(١) لم أجده للنزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة النزالي هو أننا ينبغي ألا نرى إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فتلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند النزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت ظاهراً ، وإفقه يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يشك . أما الذي لا يتصلق به قدرة الله فهو الاستعجال كالجمع بين الوجود والعدم . ( انظر تهايت س ٦٤ ، وفرون س ٩٢ و ٢٩٢ — ٢٩٣ ) . على أن كلام النزالي في كتابه المنطوية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان ( انظر « محك النظر » س ٦٩ من طبعة للعلامة الأدبية بمصر ) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكرّم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومقتضاها معقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها اليس بعد النزالي في طلب شعري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام ( تمة القيمة ) غلطوا بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ س ١٧ ( في كلامه عن يحيى النحوي — وهو اسم جون فيلويون —

## ٤ - العالم :

يفتح الحكيم إلى أن العالم كَرَّةٌ متعلِّقةٌ في الامتداد والفتح ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن للولول مُساوٍ قلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما النزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفصل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجود العالم عنده ، هو أنه يخلقته بإرادته وقدرته <sup>(١)</sup> .

---

== عند العرب . - وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي . - وذكر الشهرزوري ( نزعة الأرواح مصور بكتابة الجمامة للصربية س ١٨٢ - ١٨٣ ) أن النزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوي ، وهو يذكر من كتب يحيى السكيت الذي رد فيه على برنلس . ولا بد من ملاحظة كتب يحيى بكتب النزالي لتطابق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يمكن في بيان مسألة قدم العالم ، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شئت فقرأنا كثيراً من كتاب التهافت ( س ٢١ - ٢٨ ) . وذلك بحسن أن تتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما في ذلك من مقلقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع سورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، أو وجود اللولول مع الله ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بقات والزمان ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التزام بين الله واللؤلؤ ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فلما أن يوجد عنه العالم على الفور ، فيكون قدماً مثله ، ولما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يجدد صحيح لوجود العالم ، فيسقط في حادثة الإسكان ، وإما أن يجدد صحيح ، فيؤدي إلى إشكال : من محدث هذا الرجوع ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وسبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لجز في الباري ، ولا لتجدد عيش ، أو وجدان آلة بعد هلاكها ، أو تجديد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث لإرادة لم تكن ، لأن هذا كمال ، إذ أنه يؤدي إلى القول ==

ولتكم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

== بغير القديم ، وهو حال ، ، وهذا كان العالم موجوداً ، واستعمال حدوثه ، ثبت قدمه لا عاقبة .

يرد النزاع على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معلومة يقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، انقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن بغير القدم إلى النفاة التي استمر إليها ، وأن يمتد الوجود من حيث أبدى » ، وأن الوجود قبله لم يكن صراحة ، فلم يحدث قبله ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه شهادة بالإرادة القديمة . ولا يلحق في هذا كون الأوقات متساوية في معنى الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا انقضت الإرادة وفقاً دون وقت ؟ أجاب النزاع بأن الإرادة « صفة من صفاتها تميز الله من مثله ، ولولا أن هذا صفاتها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ، ولكن لما كانت القدرة تصلح للعدم لم يكن يد من صفة صفاتها التخصيص ، ولا معنى السؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الله من مثله جائز ، وهو ممكن في حد ذاته ، قد يكون أمهان متساويين بالنسبة لنا ، ثم قبل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حقيقة ( نهايات ص ٢٨ ) ، بل حلول النزاع أن بين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الله من مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من لفترتي للثرب وضبطها الآخر بالعكس ، مع تناوب الجهات ، وإن كان حركة كل ذلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن الحركة السواء قطعتين ثابتتين ، أما القطبان الدائري والجنوبي ، والسواء تتحرك على هذين القطبين ، وكل قطعتين متقابلتين متصلتان لأن تكونا قطبتين ، لأن السواء كرة بسيطة متعاقبة الأجزاء .

على أن النزاع قد أقدم الفلاسفة القول بصدور الحادث من القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك مستطاعاً لدلال ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند للسكتة ؟ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن من أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بمجوز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يمرض لها من تسبب ومبدأ وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت ذلك القدر حوادث ينتهي أسبابها إلى حركة السواء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزاع ، تطويل لا ينشئ ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث من القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً سداً من القديم . ( راجع نهايات ==

الزمان مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية .

(س ٤٦ — ٥١) ونخرج من دليل الفلاسفة الأول اعتراف ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود بعثته ، وهذا الاعتراف يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديما ، وكانت لإرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديما مثلها ؛ والتأخر يستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القائية والرضية والوضعية وفي حالة أفعال الإرادية . (تهافت س ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزاع على هنا بأن يحصى الفكرة الأساسية في هذا الاعتراف ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث قبل إرادة قديمة ، فيستأهل : حل هي قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لا أمكن إنكارها . ويقع النزاع إلى أن مقابلة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقابلة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزاع في موطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه القطعة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يحملون الله فعلا على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون التفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزاع يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تعمل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (نقد س ١١) ؟ وإذا قيل إنها تعمل فذلك على سننيل المجاز ، لأن التفاعل عند النزاع لا يسمى فعلا سابقا مجرد كونه سببا ، بل لولوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالقي . (تهافت س ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزاع في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث من التقدم بإرادة قديمة ، على التراض ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قل معقري : لن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، لما أن يكون مدة متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود البريء "أول" ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تنقضي له مدة لا نهاية لها ، ود النزاع على هذا بوجه : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسبق أن مررنا بيان لهذا .

أما الدليل الثاني لفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم الدار على العالم ، لما أن يكون تقدما بالوقت ، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالوقت ، ولما أن يكون بالبريء متقدما على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =



يقول بعدم تنامي الزمان يؤوله أن يقول بعدم تنامي المكان . ولو قيل إن المكان

== كان العالم فيه ممدوماً ؟ قبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؟ ، وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم الحرك القى بعدم الزمان بعدم حركته ، أي وجب قدم هذا العالم للذي الحرك .

يرد النزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، وبني تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان معه عالم ؛ فأما المفهوم الثالث ( وهو الزمان ) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم ، لأن الوم يجوز عن تصور وجوده ، يستدل إلا مع تقديره قبل له ، وهو كذلك يجوز عن تصور تنامي الجسم ، فيقوم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاد وإما ملاه . وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والنزالي يحدد في قلبه لتقدير شيء محدد ( وهو الزمان ) قبل وجود العالم على متابعة الزمان بالمكان لا يثبت تنامي الزمان ؛ وكان أن الفلاسفة قالوا بتنامي العالم في الامتداد وأحوال وجود شيء خارج عنه ، معبرين هذا الشيء من عمل الوم ، فكذلك النزالي يقول بمحدث العالم ومجمل وجود زمان قبله ، لأن ذلك في نظره ، من عمل الوم ، وهو في هذه المسألة خاصة يؤولن الإشكال إلى إشكال مثله . ( ارجع إلى التمهات ص ٥٢ - ٦٦ ) .

وفلاسفة دليل أكثر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وأما الحادث هو الصور والكيفيات ؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفا حاسلا له قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من عمل إضافي إليه وهو المادة .

يجيب النزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها ، فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميانه ممكناً ، وللقزالي أدلة منها : ١ - لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود إضافي إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود إضافي إليه ، وليس للمحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك للممكن .

٢ - نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بجسم ولا مادة . ولا تطبق في المادة ، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يمتنع في كون الإمكان أصراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعي معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون لأن الكلبيات ثابثة في العقل ، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية .

وللقزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستتبعه النزالي من القول ==

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

قدم العالم . يقول النزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويجادل النزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شقفاً ولا وترًا ، وكلاهما محال .

وكما أن النزالي أجمل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أت يجلل أبعده وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير سعيد . فهو يقول حيناً : « إنا نحيل أن يكون ( العالم ) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أدياً ، لو أجاد الله خلقه ، إذ ليس من ضرورة المحدث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة القبل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ؟ وبآخر ، عند النزالي ، أن يبقى العالم وأن يبقى ، والرجح في معرفة الواقع من نسبي للكن إلى الفرع ، لا إلى نظر الكل . وبعد أن بين النزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام قبل يتم بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت س ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى القلبية س ٢٨ — ٣٠ فترى موافقة النزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما مر منها النزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستلزم مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لتفريق اللغز — أن نعرض لتقدير قيمة رد النزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون دائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على النزالي . ويمكن أن نلاحظ أن النزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن سارماً في تطبيق هذا للبدا ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت س ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : حل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القدم ، وهو منزوع عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكأن « الثبوت المكاني تابعٌ للجسم ، طالبت الزمانى تابعٌ للحركة ، [ فإنه امتداد الحركة ، كأن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكأن قيام الدليل على تنهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعْد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنهى الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بُعد زمانى ورامعا ، وإن كان الوم مقشبتاً بجياله وتقديره ولا يرعوى عنه » [ ؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلفها ، أو ما بالأحرى اعتباران يخلقها الله بين الصور القدسية في عقولنا<sup>(١)</sup> .

وأم من ذلك ما يقوله النزالي في أسر العلوية [ أى تلازم الأسباب والسيبات ] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاضايق ، وغير ذلك ؛ ولكن النزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علوية [ فعل ] واحدة هي علوية [ فعل ] الوجود المريد<sup>(٢)</sup> . وهو ينكر علوية [ فعل ] الطبيعة إنكاراً تاماً<sup>(٣)</sup> ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلوية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة ( معلولا ) تعقب ظاهرة أخرى معينة ( علّة ) . أما كيف يعقب

---

== أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين الوجود واللزوم ، فإنّنا لاحظنا للاختلاف الآتية : لو كان الباريّ علّة تامة للعالم ، يلحق الطبيعي لكلمة « علّة » ، لو وجد منها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغيير وما نتج عنه من نفوذ الحوادث بعضها عن بعض ، بل الباريّ علّة خالقة مهيبة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظم هذا العالم .

(١) يبعد الفارسيّ مسألة حدوث الزمان ومطابقتها للمكان في التفات ( ص ٣٦ ، ٥٢ - ٦٦ ) . وعصل رأى النزالي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ من حركة العالم ، وهي متباعدة حادثة . أما اقتران زمني قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .

(٢) راجع التفات ص ٩٦ والمصطلحات التالية .

(٣) للتفد ص ١١ والتفات ص ٩٧ و ٩٩ .

للعلل علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض <sup>(١)</sup> . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها النزالي الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران المفاده في الوجود بين الأسباب والنتائج اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في اللغز ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود للسبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو يتنازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يمارس للبيانات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول النزالي إن الاقتران بين ما يعتبر في المادة سبباً وما يعتبر سبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يضمن ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الري وشرب الماء ، والاحتراق وبقاء النار ، والنفاد وشرب الدواء ، وسائر ما يفاده من الأمور للتعارف في الطب والنجوم وغيره . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر النزالي ، راجع إلى ما سبق من تدمير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل ، وموتاً من غير سحر الرقية . والنزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق الصلح ، لأنها جهاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة اللاتسك أو غير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مقامدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن للفائدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا فاعل للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن التفتة توجد فيها الروح والغوى للدركة والحركة لا يسل الطبايع ، ولا يسل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو غير واسطة ، ويختم إلى القول بأن الوجود عند الله لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف ثامن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الثلاثة بينها ، إلا أنها تاجئة لا تتمم ، وليست أجساماً متحركة تنصب ، بحيث ندرك أنها كانت شيئاً ؟ ولقد اتفق جمهور الفلاسفة على أن الأمراض والحوادث التي تحدث عند تلاق الأجسام تفيض من واحد الصور ، وهو الفعل الفاعل ؟ ولما كان الإحراق ضالقة بإرادته عند ملاقة الصلح النار ، فإنه يجوز في العقل ، عند النزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الثلاثة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بغير صفة السبب أو السبب ، فيحدث الله صفة في النار تنصير سقوطها على جسمها ، بحيث لا تنصاعها ، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار . فيطال فعل الله جأراً في الطبيعة بقدرته ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم يفهمها كلها ، فينبغي أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان النزالي يوشك أن يحلل بين المولود قليلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤه عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الواقع  
كالتفسير مثلا . والثىء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الثىء  
شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى لقدرة الإلهية نفسها ، فعى إما أن توجد وإما  
أن تعدم<sup>(١)</sup>

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً  
وقدراً على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والله الوحيدة  
التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختيارى الذى يصاحبه شعور بالقدره على

== وإذا قيل إن مبدأ « التمييز » والقول بخرق العادة يزلزل همتنا بمعارفنا ، وبما عليه  
الأشياء ، فكيف نتق بمعارفنا ؟ وما هي حدود الحال ؟ أليج النزالي بأن من للكائنات فى  
مقدورات الله ما سبق فى علمه أنه لا يشه ، ويطلق لنا العلم بأنه ليس يعلمه . أما الحال  
فهو الجمع بين الإثبات والثىء ، كالجمع بين الوجود وعدمه ، أو كونه الذى الواحد فى مكان  
فى وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لامرأاد  
العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفى رأى النزالي فى الأسباب والسببات  
ما يمكن معارفته بمذهب هيوم (Hume) فى اللوصوح فيه ، وهناك ما يؤيد ما يقول ريتان  
فى كتابه عن ابن رشد ( ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦ ) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر  
بما قاله النزالي . على أنه يجب أن تنبه إلى أن هذ النزالي القول بئلازم اللول والله فيه شىء  
كثير من هذ للفرقة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار لليلة بالمضى للطلق ولا إنكار لها من  
ناحية الواقع للشاهد ؛ وهنا ما يقول به فى كتبه فى اللعلق مثل محلك النظر وسبار العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدورة ، ويقول النزالي إن مسير العلم  
شيئاً آخر غير مقول ، فإذا اقلب العلم شيئاً آخر ، فلما أن يكون باقياً أو لا ، فإن  
كان باقياً مع العلم الجديد لم يتقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم يتقلب  
بل عدم وجود غيره . والنزالي لا ينكر التغير للمضى على تماثل الصور على لمدة لائمة ، كالتحلاب  
العدم متناً وللاء بمنزلة ، فلاءة تخلف صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فعى مشتركة ،  
والصورة متغيرة . وإنما الذى ينكره النزالي هو اقلاب العلم إلى شىء آخر من غير أن يكون  
بينهما مادة مشتركة ، كالتحلاب العرض جوهراً ، والمجلس جنساً آخر ، لأن هذا حال  
(تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

القفل<sup>(١)</sup> . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق نفعل ذلك ؟ أما النزالي فإنه يجد ما يدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق ، النموذج الإلهي [ أي أن الله خلقه على صورته ] ، ويرى النزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه<sup>(٢)</sup> .

وإذن فآله ، كما نستدل عليه بالسالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، للريد الفعل ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعله حدًا مكانيًا [ مُعَيَّنًا ] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأي النزالي في الإرادة والقفل ، وذلك يحسن أن تزيد في الإيضاح : يخالف النزالي الفلاسفة في نظرية القفل ، كما تقدم القول ( هامش ص ٣٣٥ ) . فهو ينكر أن يكون العباد أو الطبيعة فعل ما ، لأن القفل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والقابل من يصدر القفل من إرادته » والنزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، « والقابل إذن » من يصدر منه القفل ، مع الإرادة القفل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان القفل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم ( تهافت ص ٩٩ ) فقد ذهب النزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . ( تهافت ص ٩٧ ، ٩٩ ) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو اللاه يروى ، إنما هو توسع وجزاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والقابل هو من يجمع بين الشئين . والقفل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثًا لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فلن القفل يضيف القفل إلى الإرادي ؛ فإذا رى رجل أكثرَ في النار فاقائل هو الرأي دون النار . بل يذهب النزالي إلى أن قول القائل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرار على التحقيق ، ولذا يُقبل من باب التأكيد وفي احتال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت النزالي تجليس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن السالم عندما يلزم من الله لزوما ضروريا كزوم النور من الشمس ، وليس هذا من القفل في شيء . ( تهافت ص ٩٧ ) ، ولأن إثبات سائح لغيره قدم تناقض ( تهافت ١٣٣ ) .

(٢) انظر كتاب الفضول المنيرة طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحد ، هو [ العقل الأول ] ، أول مخلوقاته<sup>(١)</sup> . ولكن الله يستطيع أن يعمل لمخلوقه حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهياً في الزمان والمكان .

(١) بين الفلاسفة منهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر من الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة ( تهاوت ) من ١١٠ — ١١١ ) . وعلى هذا الأسس زعموا أن للبدأ الأول نفس من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا متعلق في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبداءه ، ويترجم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبداء صدر منه عقل ثان ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس العقل الأخرى ؛ ومن حيث أنه يمكن الوجود بثلاثة يصدر منه جرم العقل ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل المباشر للنفس « النفسال » ، وهو عقل ذلك الفكر .

يرى النزالي أن هذه « تحركات » وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكمها الإنسان من منام رآه لاستعمل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل للقول الأول : هل كونه يمكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ ان كان عين وجوده لم تنفك عنه كثرة ، وان كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؟ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ... .. ( تهاوت من ١١٧ ) . ثم يسألهم عن عقل اللول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه عقل ذاته وعقل غيره ( أنواع للوجودات وأقسامها عقلانياً ، كما قال ابن سينا — تهاوت من ١١٩ — ١٢٠ ، من ٢٥٨ مما تقدم ) ؟ وكذلك الأمر في عقل اللول الأول لمبدئه إن كان بصفة فلا عقل إلا للبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات اللول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني ( عقل اللول الأول لمبدئه ) ؟ وإن كان بلا عقل جاز أت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يحض النزالي في الإلزام ؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لم أن يقولوا بالترجيع في اللول الأول ، فيزيدوا قوله إنه يمكن الوجود بثلاثة أو بالتقسيم فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بنفسه ، مما هو متفق في الموضع . والتخليص لا يمكن لأن جرم الساء الأول لازم عندنا من معنى واحد من ذات اللول الأول ( وهو كونه يمكن الوجود ) ؛ ولكن في =

## يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ قاسد ،

== جرم السبب تركيبياً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه تعلمان ثابتان هما الضبطان ، فلذا تبطل حاتان التعطيان دون سائر القطع ١ . وللقول الثانى صدر عنه تلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الوجودات كلها ، حل كثرتها ، صدرت من الملول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر النزالي من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو يمكن الوجود صدر عنه جرم تلك الأنفس ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس تلك ، ومن حيث تعقله لجذته صدر عنه عقل ، ويسأل ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان يمكن الوجود ، وهو يظل ذاته ، ويظل سانه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وذلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان مسخر منه ، وكذلك يلزى أن يسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول النزالي متجنباً من القلاسة : « فلست أدرى كيف ينشأ المجزؤ من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشر بزمهم فى المفولات » — تهافت س ١٣٠ .

ولكن ما رأى النزالي فيه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى البطل ، ومن هاهنا يستعاطفه نقد ادعى باطلاً ؛ لأن صدور شيئين من شيء واحد ليس مثل الجمع بين النقيض والإيجاب أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا ينظر ، ه فاللأنه من أن يقال : للبدأ الأول عالم قادر مريد ، يضل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق الاختلافات والمجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستعاطف هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر . ( تهافت س ١٣١ ) — أما كيفية صدور النفس من الله بالإرادة فهو فضول ، وطمع فى غير مطمح ، ولذلك يقول النزالي مستهزئاً : والذين طعموا فى ذلك وجع حاصل نظرم إلى ألت الملول الأول من حيث أنه يمكن الوجود صدر منه ذلك ، وهكذا ، وهو حافة لا يبان كيفية ، والبطل لا يميل الحلقى بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسح له القوى البشرية ( تهافت س ١١٠ — ١٣٢ ) .

على أن النزالي لم يقتصر فى التذلل على هذا ، بل هو يظل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة خلق العالم بوجهه . يقول الفلاسفة إن العالم قبل الله ، وإن الله قائل العالم وسانه ، وهم يحلقون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود يمد عدم ( أى حدوث ) ، ووجود ورون أن الله لا يتعلل بالقاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للقاعل فى الصدم ، إذ الصدم لا يحتاج لقاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبواً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبواً ==



وهم لا يعرفون إلا القول بتمقاب الأعراض أو الصور على حيولى واحدة ، أعنى اعتقال  
الشيء للتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد  
أن لم يكن ؟ يجيب النزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ،  
بل انطباع صور للمقولات في النفس ، استغناحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير  
زوال ضده ، وإذا عُدتم كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده <sup>(١)</sup> ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشترطه في كونه ضللا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق  
إلا أن يكون تعلق للقول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة  
الوحيدة بين الفاعل وللقول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون للقول  
مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجيب النزالي على هذا بأن الفصل يخلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه  
السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً قط ، والعالم لا يخلق بفاعله في ثاني حال الحدوث  
( لأن الله يخلق فيه جاء به يبق ) ، بل في حال حدوثه ، أي خروجه من عدم إلى الوجود ،  
ولو شئنا منه مع الحدوث لم يخلق كونه فلا ، « وكونه مسبباً بعدم ليس من فعل الفاعل  
وجبل الجاهل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط  
في كون الفعل فلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فقلت ذات الفاعل وقدرته وولادته وعمله  
شرط في كونه فلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالتزالي يقول بالحدوث وإن كان ضف  
دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالعدم ( انظر حاشى ص ٣٣٧ مما تقدم ،  
تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩ ) .

(١) يرى النزالي ( تهافت ص ٩٠ ) أن الله يفعل بعدم والوجود ، وأن الإيجاد  
والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهنا من كونه فاعراً على  
الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في شيء وإنما يتغير الفصل » . وقد تقدم ما للنزالي من أنه  
على خلق العالم وحدوته بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد ( انظر  
ص ٣٣٦ مما تقدم ) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق للتكليف ، ( تهافت  
ص ٨٦ — ٨٩ ) ، فتلا ذهب البعض إلى أن الله يعدم بطريق ضده ، ولكن النزالي  
يقول إن الله قد يزول أو يوجد من غير طريق ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ،  
من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الأحيين الجزئية للتكررة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا<sup>(١)</sup> ؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . ظنوم لا يزال يقترأ في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل الملل والعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهي معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متبصرة عن جميع ما عداها من الملل ؛ والنزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة<sup>(٢)</sup> .

وأباً ما كان فلا نرى بدءاً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد النزالي<sup>(٣)</sup> .

#### ٥ — الله والملائكة :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تنهر في الإرادة . والإرادة حركة في مادة ؛ أما القول للفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولذا فإن الله يتقل مخلوقاته تنقلاً لا بمخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية<sup>(٤)</sup> .

(١) تهافت ص ٧٧ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ ما قدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، و ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ما قدم .

أما عند النزال فله إرادة قديمة من إحدى صفاته القديمة . والنزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذنب أراده في أن العلم متقدم على الإرادة<sup>(١)</sup> ؛ ولكنه يعتقد أن إذا كان القول بمنزلة لا يتناقض مع سبعة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يقتضي معناه : [ فلا يهدر انشائي نقول بالتميز . ] إذ يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتعددة بذات المعارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعني علمه بأنه يعلم ، كل هذا — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضم لها نهاية .

وتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لاتباعه ، أو تأمله لغاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينحصر في جلته بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والنزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويصله بإرادته إله .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلقته ، فهل يمزج من علمه مقال فرة فيما خلق ؟ وكذا أن إرادته الأزلية حجة لجميع الوجودات الجزئية . فله الأزل محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يعني بالجزئيات<sup>(٢)</sup> .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالراد . انظر تهافت س ٩٦ ،

٩٩ وحاشي س ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات لنفسه باقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعم كلي ، فيعلم الإنسان للطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن المس لا من شأن الكل . وإنما تنى الفلاسفة من الله العلم بالجزئيات ، لأنها تتميز ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض مقرض بأن القول بالنهاية الإلهية يحمل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب النزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نسأل : ألم يُضَحَّ النزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبارادة الإنسان فى أمثاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

تابع العلوم ، فإذا تغير العلوم تغير العلم ، وكان البارى " محلاً لمحوادث . يوافق النزالي الفلاسفة فى غرضهم ؟ وهو تنى التغير فى القدم ؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن للعلوم الأول أشرف من الراجب ، لأنه يظل ذاته ومبدأه ومطولاته الثلاثة ، وأنهم يحملون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « قد انتهى منهم التصق فى الضمير إلى أن أطلوا كل ما يلهم من الضلة ، ولربوا حاله من حال الليث الذى لا خير له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه تارك لليث فى سموره بنفسه قطع ، وهكذا يحمل الله بقرائنين من سيئه » . أما عند النزالي فاعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يضير بحدوث الجزئى وجوده وثباته ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بينه علم بوجوده ، وعلم بالفضائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهو إشغافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يخلق يعلم الله ، ولا يعلم النزالي بأن إثبات العلم بهى الآن وبالفضائه بعد ذلك يحدث تغيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بعلوم زيد فذا عند طلوع الفس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكننا نعلم بقدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؟ بل حاول النزالي أن يزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارى ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالميوان للطلق والجماد للطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم سألم : أى الأسمين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بهى . تنقسم أحواله إلى للانى والآن والىقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أحد من الاختلاف بين أحوال العى . الواحد للتعلم بأقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجب الثانى ؟ ولهذا يجوز أن أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزلى والأبد . ولنزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالثبوت فى واجب الوجود . ( تماثت ص ٢٢٣ — ٢٢٨ ) .

عنه مجال ، ألم يضع بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه النزالي ، يتلشى لإثبات إرادة الله<sup>(١)</sup> .

## ٦ - ابرنسانه :

وللسألة الثالثة التي ردّ فيها النزالي على الفلاسفة أقل شأنًا من للسألتين للتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بث الأجساد<sup>(٢)</sup> .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فأله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأتينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلق ينزع إلى الإهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تغلب في الواقع مذهباً إلهامياً<sup>(٣)</sup> ؛ فأثارت شعور النزالي الخلق والدين . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصح لنا أن ننكر جواز البث ، [أو أن نوجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم التزاي من قبل<sup>(٤)</sup> ، هذا التعلق الأخير الذي قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى النزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوده جعل لإرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعدّه إن أرادت . والنزالي ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بجودتها ، يجرّد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل القائي .

(٢) تجد هذه السألة فصلاً ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهافت من

٣٤٤ - ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً التلّف من ٨ - ٩ .

(٤) انظر كتاب اللغز من ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس مستخذها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [ والإنسان بنفسه لا يبدنه ] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلنكون أى مادة كانت <sup>(١)</sup> .

## ٧ - مذهب النزالي الكاهن :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب النزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انضغ بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا يدّعى مسلمو المذهب مذهبهم زمناً طويلاً <sup>(٢)</sup> . وفي الحق أن مذهب النزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصراني واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وهذا النزالي أن الله ، ربّ العالمين ، وربّ محمد ، هو موجودٌ ، حيٌّ ؛ ولكن مذهب النزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في الفناهب الخاطئة للمذهب للمتزعة . وأكد طريق لمعرفة الله هو أننا

(١) يقول النزالي : « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤثرت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (نهايات ص ٣٦٤) .

(٢) حاد في طبقات السبكي ( ج ٤ ص ١١٤ ) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق لعب النزالي ، لا قبل له لأنها مشتقة على الفاقة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفي عنه كل صفات المحلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك <sup>(١)</sup> .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الأقسام النسل أو الرمي بطريق الكية ؛ كثرة الأقسام العقل ، لا بطريق السكم ، كأقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الخاصة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تنظم من جهة تقدير ماهية ووجود هذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهى ، وعقل ، ومطلق ، ومشوق ، ووجود ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساى إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافة إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة — تهافت ص ١٥٣ — ١٦٧) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه اللاكثرون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الصرح بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

ومنا مجال لغائرة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الفزائى ، فأنه عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يشاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الراجب له كالماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ملية لكان الوجود مضافاً إليها ( كما يشاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع ) وتاباً لها ، فيكون الوجود الراجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الفزائى فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج في قوامها لصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكأن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن الله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينزى الوحدة ، والمالية لا تكون سبباً لوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً لوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكأن العقل عدساً مرسللاً إلا بالإضافة إلى موجود يقدر علمه ، فلا نقل وجوداً مرسللاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سبباً إنما عين ذاتاً واحدة » فكيف يجهن واحداً متبعضاً من غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ فإن تنفي الماهية تنفي الحقيقة ، ولذا غيب حقيقة الوجود لم ينقل الوجود ، فكأنهم ظنوا موجود ولا موجود ، =

وتتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :  
 فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً  
 دافئاً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات بما يضاف  
 للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أصح من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله  
 عقل محض ، وهو ، فوق حله بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه  
 خبير محض وأب لا يحرب عنه شيء .

---

« وهو متناقض » ( تهافت ص ١٩٧ - ١٩٨ ) . وعند الفرائ أن الفلاسفة ، إذ أنكروا  
 اللاحية ، غنوا أنهم يترهون الباري ، فاعتنى كلهم إلى التني المجرد ، فإن تنى للامية تنى الحقيقة  
 ( ص ١٩٨ ) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالنزاع يقول ردأ عليهم :  
 لا معنى لواجب إلا تنى الله ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة » ( ١٩٩ ) .

يقول الفرائ إذن بأن الباري ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هنا أن الفرائ يقول بأن  
 حقيقة الباري وجوده غير ماهيته ، ولكن القى يبعد هنا التلن هو أن النزاع ينكر  
 الكليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة ( بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود  
 أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة ) . يقول  
 الفرائ إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . وبمعنى ، زيادة في  
 الإيضاح ، أن نيقن رأى الفرائ في اللان الكلية : لا يسلم الفرائ بالمعنى الكلى ، كما قال  
 به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس » .  
 ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والذى القى في العقل ،  
 وهو القى يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئ الخارجى ، إلا أنه  
 يناسب الجزئ وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلى على هذا المعنى : أى أن في العقل صورة  
 للمعقول للفرد القى أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد الأفراد القى أدركه  
 الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً  
 آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي  
 تنطج في خيالنا من الذى تكون مثالا اسكل فرد من أفراد ، « قد يظن أنه كلى  
 بهذا المعنى » .

فالعقل يحصل الجزئ إلى عناصره فتصل منه صورة ثابتة تكون مثالا المفردات الأخرى ،  
 وهذا لا يثبت الكلى القى قال به الفلاسفة ( تهافت ص ٣٣٠ - ٣٣٣ ) .



وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة  
مما تنصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البحث والحياة  
الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحية مما في هذه الدنيا . والرأى الفلسفي  
« الفئوسى » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يحمل مثل هذا الرأى ممكناً . فهناك  
عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضى المحسوس الذى يتعيش فيه الآدميون ؛  
وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم لللائكة الذى فوق  
السماوات ؛ ثم ذات الله الذى هو النور الأسمى والعقل الأكل . والنفس  
الصالحة التى أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السماوات ، حتى  
تتشكل بين يدي الله ؛ لأن حقيقتها روحانية ، وجسدها فى التماز روحانى أيضاً .  
ويختلف أفراد الإنسان بعضهم من بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف  
مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذى لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتب  
بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه .  
أما الفلسفة فعلى بالنسبة له سم قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقرب  
من مزلق الشطوط<sup>(١)</sup> .

(١) يرد التزالي هذا المعنى كثيراً فى كتابه « إلمام العوام من علم الكلام » ، ويقول  
إن النظر المثل فى أمور الدين بحر عظيم ، ينبئ ألا يتلهى به ، وعلى العاى أن يتسكك  
بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العاى بهبه خوض البحر بمن لا يحسن السباحة ،  
وفى حكم العوام عند التزالي : الأديب ، والنحوى ، والحدث ، والفسر ، والفقيه والتكلم ،  
وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، ويقتصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل  
بالفرع ؛ وينتهى التزالي إلى « أن أداة المركان مثل الفناء ينتفع به كل إنسان ، وأداة  
المكملين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضرّ به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتسلوا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوهم في الشك والكفر ، ويرى النزالي أن الهواء الناجع لمؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن نتمّ قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر حقل شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ ومؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعتبر النزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فبإله من تتجسد شمل كل هذا العالم الخارجي والأشياء التي ينهمل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سمادتها المظلي ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةٌ يُولف بينها الحب . والمبودية السكامة لله نسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه نحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطالَبَ بالرضا والشكر ؛ أما البعد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يجب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

#### ٨ - الوحي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمانُ العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لم : إن فلاناً في النار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوا يحكم ، فاستنبطوا أنه في النار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين المعارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا النار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويحصل النزالي التجربة<sup>(١)</sup> شأنها كبيراً في كل شيء ، خلافاً للتكليمي والفلاسفة ؛ فإنهم بمبادئهم الكلية تحيّنوا من حق الجزئيات للتسعة للوجود في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كميّات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدها ، لا باستنباطها من المبادئ المجردة ؛ وهذه المبادئ أقل من أن تحيط بكل ما في هوسنا من أحماق وما تبلّغه من آفاق . وأحاب الله يلقون حكماً لَدَيْهِمْ لَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ العلماء الذين يعمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك اللقّام الرفيع في العلم إلا قليل جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالزمل والأتبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن أتباعهم واجب على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح التي هو اسمى من روحنا ، والتي نحن في حاجة لمعالجتها ؟ هذا سؤال قد يتحطم على صغره كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [ بين الخالق والإنسان ] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص<sup>(٢)</sup> . وإجابة النزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يحصل النزالي هذا القنط كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب ، وبمعنى معاملة الإنسان على نفسه ، وبمعنى تفوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن المبادئ التي تقول جوست إنسان ما بين الناس وبين خالفهم ، كالإسلام واليهودية ، يصيب عليها إجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَّةٌ ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أمة القل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ، ويقول إننا إما نعرف النبي أو المارف الذي يتلقى عنه من الله ، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهد في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وتجربة ما قاله في الساعات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأداة نظرية ، بل هو يقين إنشائي . وللمبرة وحدها لا تُفنع بنبوة النبي ، ولكن الرحي في جلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله الناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا يمكن له دفناً ؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت من دار النور وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله <sup>(١)</sup> .

---

== بغير مثلاً ، وصعب أن نعلم له الملائكة للنبوة بالثبوت لنا . أما التصراية وفيها الوسطة إلى في سورة البقرة فالأمر فيها أسهل من نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فإهو أعظم منها أصعب .

(١) يقول النزالين كل واحد من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الوجودات ، وكان العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أحوالاً من العقولات لا يدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان النبي ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من النبي إما سريعاً أو في كسوة مثال يكشف عنه الصبر ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك حتى خواص النبوة بأعمود في وهو اليوم ، أما لأن كان النبي خاصة ليس للإنسان العادي منها أعمود فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك يضاعة العقل ، وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أعمود يؤتبه نوعاً من الذوق يمكن لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة التمثل في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان مايقوله النبي في الساعات ، وعرف تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، =

## ٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن النزالي أمحبُ شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومنعبه صورة لشخصيته . زهد النزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك للسألة الدينية أعق ما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة لقوة للتخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتديين إما افتقاد وطاعة عياه [ عند البعض ] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [ عند البعض الآخر ] .

يمارض النزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسّه للتدينُ بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسن كل إنسان بروحه ما يحسن به النزالي . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؟ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب الصائباتا وحق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه الفرائث الكثيرة الخارجة عن المحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » ( مقتبس ٢٤ - ٢٦ ) . وراجع رأى النزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس السقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق السالكين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطلبون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وسلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

للعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل المادى ، لا يحصى لهم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مناصرة في مهادين المجهول ، ليست أقل شأنًا في تاريخ العقل الإنسانى من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل <sup>(١)</sup> .

---

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بسبب التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد النزاع على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التهامت ؟ وبق أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب النزاع ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف النزاع بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نجر، فيها منحنى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لردده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

## ٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

### ١ - مجلة الفلسفة :

لواتنا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يحتم علينا أن نحمل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلابد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يقال إن النزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تتم لها بعده قائمة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في الشرق بعد عصر النزالي مثلاً ، بل أوفوا . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهًا بتدقيقاتهم وتقريراتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تخرز لنفسها للكان الأول ، ولم يبتسر لها أن تحفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتره ويصرفه ، فسأله . لأى عمل تصلح ؟ فأجاب : أصلح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأسمر فيها حكامٌ غير مستبشرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

بحسب حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رُحالة الغرب في القرن الثاني عشر للميلاد ( السادس من الهجرة ) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في الصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات التمهيدية والكلالية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإلّهم أخذوا يفقدون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

## ٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة لفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في المادة ، مسائل أولية جداً . وابتسج أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة التيثاغورية والأدلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وترتلت منها



« ثيوصوفية » (Theosophy) <sup>(١)</sup> مُجَدِّدَةٌ مُتَّفِقَةٌ مِنْ مَخْتَلَفِ الآرَاءِ ، ثُمَّ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ النَّزْعَةِ اعْتَبَرُوا أَرْسَطُو مِنْ أَسَاتِيزِهِمْ ، مُتَمَدِّينَ — بِطَبِيعَةِ الْحَالِ — عَلَى كُتُبِ مَنْجُوْلَةٍ نُسِبَتْ إِلَيْهِ ؛ وَقَدْ جَعَلُوهُ مِنْ تَلَامِيذِ أَغَاثَاذِيمُونِ وَهَرْمِسَ .

أَمَّا أَهْلُ الْقَوْلِ لِلنَّزْعَةِ فَانْتَهَوْا مَذْهَبَ أَرْسَطُو فِي الْأُمُورِ الَّتِي وَاظَقَتْ أَرَادِمُهَا الْخَاصَّةَ أَوْ نَعِشَتْ مَعَ حَقِيْقَةِ أَهْلِ السَّنَةِ ؛ وَأَخَذَ أَكْثَرُهُمْ بِمَذْهَبِ ابْنِ سِينَا ، وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَى الْقَارِئِي ، أَوْ يَحَاوِلِ الْجَمْعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ابْنِ سِينَا إِلَّا قَلِيلُونَ . وَكَذَلِكَ قَلَّتْ عَنَاقِبَةُ النَّاسِ بِمُحَاسِنِ الطَّبِيعَةِ وَمَا بَدَّ الطَّبِيعَةِ ، وَزَادَتْ عَنَاقِبُهُمْ بِالْأَخْلَاقِ وَالسِّيَاسَةِ ؛ أَمَّا لِلنَّطْقِ فَهُوَ الْعِلْمُ الْوَحِيدُ الَّذِي كَانَ يَدْرُسُهُ الْجَمْعُ ، إِذَا كَانَ مِنَ السَّيْرِ أَنْ يَوْضَعَ فِي الْقَائِلِ لِلدَّرْسِ وَضْعًا جَيِّدًا ؛ وَكَانَ لِلنَّطْقِ الصُّورَى أَدَلَّةً يَسْتَعِطِيعُ أَنْ يَضَعَهَا كُلُّ مَتَلَمٍّ . وَكُلُّ شَيْءٍ يُمْكِنُ الْبَرَهْنَةُ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ النَّطْقِ ، وَحَقٌّ لَوْ تَبَيَّنَ الْإِنْسَانُ بَطْلَانًا دَلِيلًا مَا ، لَوُجِدَ عَنْ هَذَا فِي أَنَّ الدَّلِيلَ لَا يَبْطُلُ ، فَقَدْ يَكُونُ صَحِيحًا ، وَإِنْ كَانَ الدَّلِيلُ لَمْ يَوْضَعْ عَلَى الْوَجْهِ الصَّحِيحِ <sup>(٢)</sup> .

(١) تَدُلُّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ ، كَمَا يَتَوَخَّذُ مِنْ تَرْكِيبِهَا (مُسْتَلْعًا مِنَ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ) عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْفِكْرِ الْعَمِيقِ الْقَلْبِيِّ يَدْعَى أَصْحَابُهُ مَعْرِفَةً خَاصَّةً بِالْقُوَاتِ الْإِلَهِيَّةِ ؛ وَيَقُولُونَ أَيْحَانًا إِنَّ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ نَتِيجَةُ لَعْمَلِ قُوَّةٍ أَعْلَى أَوْ لَوْحَى خَازِنٍ لِلْعَادَةِ . وَأَيْحَانًا لَا يَخَالُ أَنَّهَا نَتِيجَةُ وَسْءٍ ، بَلْ إِنَّهَا أَعْمَقُ حِكْمَةٍ نَظَرِيَّةٍ لِأَصْحَابِهَا . وَعَلَى أَنَّ « الثِّيُوصُوفِيَّينَ » يَتَدَبَّرُونَ بِالْكَلَامِ فِي الْقُوَاتِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَيَحَاوِلُونَ تَمْلِيلَ هَذَا الْعَالَمِ ، عَالَمِ الظُّلَاهِرِ ، بِأَنَّهُ قَدْ قَوَّى فِي الْقُوَاتِ الْإِلَهِيَّةِ قَهْرًا .

(٢) كَانَتْ أَدَلَّةُ الْمُتَعَمِّدِينَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ تَهَوِّفٌ عَلَى إِثْبَاتِ مَسَائِلَ وَمَقْدِمَاتٍ ، مِثْلَ أَثْبَاتِ الْمَجْزُوعِ الْفَرْدِ ، وَالْمَخْلَءِ ، وَأَنَّ الرِّضَ لَا يَقُومُ بِالرِّضِ ، وَأَنَّهُ لَا يَبْقَى زَمَانٌ . وَجِبَلَ الْمُتَكَلِّمُونَ كَالْبَاقِلَانِ ، هَذِهِ الْمَسَائِلُ تَبْهِكُ الْقَائِدَ الْإِنْعَانِيَّ فِي وَجُوبِ اعْتِقَادِهَا ، فَتَقِفُ أَدْلَتُهَا عَلَيْهِ ، وَلَآئِهْمُ كَانُوا يَتَقَدَّرُونَ أَنَّ بَطْلَانَ الدَّلِيلِ يُؤَدِّنُ بَطْلَانَ الدَّلِيلِ . وَلَكِنْ جَاءَ بَدَ الْبَاقِلَانِ قَوْمٌ عَصَمُوا هَذِهِ الْمَسَائِلَ وَالْمَقْدِمَاتِ ، وَخَافُوا الْكَثِيرَ مِنْهَا بِالْبَرَامِيْنِ ، وَخَافُوا مَا كَانَ يَحْبُذُ إِلَيْهِ الْمُتَعَمِّدُونَ مِنْ أَنَّ بَطْلَانَ الدَّلِيلِ يَبْطُلُ الدَّلِيلُ ، فَسَمِيَتْ طَرِيقَتُهُمْ طَرِيقَةً لِلتَّأَخُّرِ . وَأَوَّلُ مَنْ كَتَبَ فِي طَرِيقَةِ الْكَلَامِ عَلَى هَذَا الْمَجْزُوعِ الْإِمَامُ النَّزَّالُ وَتَبِعَهُ الْإِمَامُ ابْنُ الْحَلْبِيِّ .

وقد جبل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، للنطق مكاناً في كتابه الجامع<sup>(١)</sup> أكبر مما جبل الطليعة أو الإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمفاهيمهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عاداتهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولافتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م)<sup>(٢)</sup> الذي وضع ملخصاً للنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (elasyagogy) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين المتصلين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني<sup>(٣)</sup> (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطق على هذه الجامعة عبارة طالما انطقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق »<sup>(٤)</sup> . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم ينشر أحسن مما أتمر عندنا . ويحمد الطلاب فئة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفلتون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المنزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيمتدنون عليه .

(١) رعا محمد كتاب الخوارزمي السمي طائيع العلوم .

(٢) هو أمير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله هذا الإيساغوجي ، كتاب هداية المسكة ويحمل للنطق والجلييات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاني ، صاحب الرسالة الضميمة في القواعد المنطقية .

(٤) رده جرت في « فوست » هذه العبارة .

## ٦ - الفلسفة في المغرب

### ١ - بواكيرها

#### ١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحصر نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاهدوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يفتننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى فرضنا .

كانت حضارة للشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكان النزواج وقع في الشرق بين العرب والأماجم ، فقد وقع في الغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في الشرق الترك والفرس ، أما في الغرب فبعد بربر شمال أفريقية يستسلمون دائماً قوتهم الفليطية في تقويض بناء للثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام ( ١٣٢ هـ - ٧٥٠ م ) ، فرّ أحد أسماء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً قرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث ( ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م ) ، وهو أول من تسمّى نفسه بلقب « خليفة » ، وفي عهد ابنه



المشرق طلباً للعلم ، فكاوا يعمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقصى بلاد  
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس  
إلى التفتيش تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في  
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحكم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد  
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على  
٤٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلوم الطبيعية والتنجيم  
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر  
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة الفيلسوف الأجوف قد أفسدت  
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في  
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمامه حينئذ .

## ٢ - القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ ( = ١٠١٣ م ) خرب البربر مدينة قرطبة ، بعد أن  
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها  
ازدهرت مدة أخرى أثناء القرن الخامس للمجرى ، وهو العصر الذهبي  
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،  
وطنيا طغياناً قوياً فوق أنقاض الجدل القديم . ثم تدهبت الفنون ، وبدأت الحكمة  
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التشكيك العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا  
ما يزالون يعتمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في  
الأندلس ، وكُتِبَ إخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما براكيد التفكير الفلسفي فأكثر ما نجد ما عند علماء اليهود الكثرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابيه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصراني أفسنبول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار نتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهاها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تصفوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَمُ بِالْأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تلور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن الفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكوّنت الفلسفة في المغرب ، كما تكوّنت في المشرق ، في شوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة الفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة<sup>(١)</sup>

## ١ - دولة المرابطيين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة<sup>(٢)</sup> في سرقطة قُرب نهاية القرن الخامس الهجري ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يجد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثانى من طبقات الألباء لابن أبي أسمية ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من فتح الطيب ، طبع مصر س ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ويضربنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التى لم يدها والى ذكرها ابن طفيل (في كتابه حى بن يقظان) كتباً في التعلق بخلوة في مكتبة الأسكوريال ؟ وفى آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأنه يوم ؟ سؤال عام ١٩١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الدواعى ؟ وقد ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك حاشى س ٢٨٦) وفيها كراه من المهرج الأول في الإنسان ، وهو أصل الفكر ، ومن الناية الخفية من وجود الإنسان ومن العلم ، ومن القرب من الله ، والاتصال بالمثل اتصال الذى يبينه منه ، ويضيف للؤلؤ إلى حشفاً كانت قليلة من النفس الإنسانية ، ومن كلمات في غاية الفسوس ، ولا ين باجة في هذا الكتاب ، وفي كتب أخرى كراه في اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؟ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الدواعى ، لأن للؤلؤ كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليذكر له آراءه إذا قدر لها ألا يلقها ، ونجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تحرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؟ فهو يعتبر أنهما وحدما يؤيدان الإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه ، بصورة من فرق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالمثل الفعال . وابن باجة يعب النزاع زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المتفد إنه بالخلوة يتكشف للإنسان العالم العقل ، ويرى الأمور الإلهية فيلقد قد كبيرة .

(٢) هكذا بتقدير الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٩ ؟ وقص الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهدّدها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسرة الرابطين البربرية جاءت لإخضاع البلاد ؛ ولم يكن للرابطون أكثر تمسكاً بالدين غلب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انتمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبهت الحرّ قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يمرّ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث للتشدّدوت ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاسروا بآرائهم .

## ٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير التحضرين لم زعّتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يفتشروا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو نشرها سطحيًا ، فنجدها بأكبر ابن إبراهيم — صهر عليّ الأمير للرباط ، وكان حاكماً لمرسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليلاً له ووزيراً ، مما أوغر صدور السّاكر والفقهاء<sup>(١)</sup> . وكان ابن باجة حاذقاً في العلوم الرياضية ، ولا سيما القلّك واللوحيّ ، والطب أيضاً ، نظراً وعلماً ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن للتصميمين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضمف الإيمان<sup>(٢)</sup> .

(١) ثلاثه البيان للفتح بن خالان طبعة بولاق ١٢٨٢ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان كاتب القمح ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته اللية ؛ ويغير إلى أنه كان يحب اللال ويتصرف في وجوه الخيل في اكتسابه ، حتى شغلته ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . هل أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خالان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب ثلاثه البيان ، —



ولا نعرف من حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م<sup>(١)</sup>) ؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدّثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أقتل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

### ٣ — مميزات :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل للشرق المادى الحب للعزة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله البشكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة<sup>(٢)</sup> . وملاحظاته شعاع من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنقوذ إلى علوم التلمذ من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

== وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تنديد رفاقه واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الفك في صدق ذلك ( انظر للتأنيدي ٣٠٠ — ٣٠٦ ) .

(١) هنا هو التاريخ الذي ذكره الفيلسوف ، وذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما الفيلسوف في نفس الطب ( ص ٢٠٦ ) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .  
(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينضم منها بأن يقتضاها <sup>(١)</sup> . وهذا قد يظهر لنا  
مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفها كان شاعراً  
بطريقه وسط الاندفاع الناعم غير المتذبذب للمرة <sup>(٢)</sup> ؛ وقد وجد ، في بحثه  
عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع شمس القرينة وسعادة حياته .  
وعنده أن النزالي حسب الأمر هيئاً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حى بن يقظان طلبة ادولرد بوكوك سنة ١٧٠٠ م ١٤ لثرى تقدير  
ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ،  
وكانت له ملكة شعرية عالية ، وروى له شعر رقيق دقيق للسائى ، ذكره ابن خلكان  
ومصاحب فتح القليب والفتح ابن خلكان . فمن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرفاً      فظل في الليل مثل النجم حيراناً  
راوده يصيح الصبح بدمع      قال : إلى لسمعت اليوم نيراناً  
وله :

ضربوا الباب على ألقى روضة      خطر التميم بها قفاح عيرا  
وتركت قلبى سار يبيت حولم      دأبى الكلام يسوق تلك الميرا  
هلا سألت أسيرى على عتدم      ما إن يفتك وحل سالت غيورا  
لا وهى جبل النضون ملساً      لهم وصاغ الأصوات تنفورا  
ما سرى في روح الصبا من بدم      إلا شفت له ، فناد سميوا  
وله :

أسكنان زمان الأراك يفتوا      بأنكم في رنج قلبى سكنت  
ودوموا على حفظ الروداد ظلالا      بينا بأفواه إذا استؤمنوا غاوا  
سلوا الليل عن مذ تنامت دياركم      حل اكتسحت بالنض لى فيه أبجان  
وحل جردت أسيلت برقى سماؤكم      فكانت لها إلا جفون أبجان ا  
وله شعر يدل على بطن أخلاقه مثل :

أقول لثنى حى طالبها الردى      فراغت فراراً منه يسرى الى ردى  
فنى تحملى بطنى الذى تكرمينه      قد طلتا اعتدت الفرار إلى الأمدى  
(٢) ويقول جوده شيئاً من هذا المعنى من فاست .

الكامل الحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكتشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لغة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله <sup>(١)</sup> .

#### ٤ — المتطهر وما به من الطبيعة :

ونادراً ما يجد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في مجملها مع ما ذهب إليه « المعلم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقتة في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك : والمتحرك جسي مُتناهي ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [ وهي غير متناهية ] ؛ فلا بدّ في تحليل هذه الحركة التي لا تنفاهي من أن تردّها إلى قوة لا تنفاهي ، أو إلى موجود أزلي ، أعني إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يجب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالأمم الأعلى يحدث التنازلاً عقلياً ، ويقول إن هذا الانفاذ هو القوة الخيالية ؛ ووجد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفضل — راجع إلى ابن عطاء م ٦٠ .  
( ٢٤ — فلسفة )

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو  
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فعلى علاقة العقل بالنفس ،  
وذلك في الإنسان .

#### ٥ — النفس والعقل .:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الميولى لا يمكن أن توجد مجردة  
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الميولى ، وإلا لما استسلمنا أن  
تتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتماثل الصور الجوهرية .  
وهذه الصور من أديانها ، وهى الصورة الميولانية ، إلى أملاها ، وهى العقل  
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يحتاز ، في تكامله ، مراحل تقابل تلك  
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً<sup>(١)</sup> [ ويتصل بالعقل الفعّال ] ؛ وواجب  
الإنسان هو أن يدرك الصور المقوية جميعاً : فيدرك أولاً الصور المقوية  
للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى  
ذاته والعقل الفعّال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بمروجه في درجات متتالية ، وترقيته من الجزئى والحسوس  
— وتصورها بكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،  
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان في هذا المروج هو الفلسفة<sup>(٢)</sup> ،  
أو معرفة السكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشرق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409. ( للؤلف )

(٢) يمكن ابن طفيل (س ٥ — ٦) من ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال وسمه  
« ينهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

بور العقل اتصال من أجل . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة  
الكلّي أو اللامتناهي ، الذي يكون فيه الوجود عين ما يُعقل منه — معرفة  
خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات  
والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرا من شوائب الحس . والنظر العقلي هو  
للمعادة العقلية ، لأن كل معقول فهو غاية لقناته . وإذا كان للمعقول هو الكلّي ،  
فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس  
والتعقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد نستطيع البقاء  
بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء الفكري النفس فهو  
واحد في كل القلاء ؛ وعقل الإنسانية في جعلتها هو وحده الأزلي ، وذلك في  
اتحاده بالعقل اتصال الذي فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى  
باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تكن قد انتضت  
وتخذت تماماً ، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي<sup>(١)</sup> .

## ٦ - ابن سينا المتوحد :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون  
يقعسون متعثرين في الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخيلية  
الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . فم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل س ١٤ و ١٥ :

عالم الأشياء اللعين ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،  
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يملكون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيرون نوراً .  
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المرة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها  
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وبتمنية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .  
والتقليل الحر الاختياري هو الذي يهدر به الفكر والروية ، أي هو فعل بشر  
فاعله بنائية يقصدها منه ؛ فتلا إذا حكم الإنسان حبراً ، لأنه مثر به ، فهو يقل  
فتلا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حكمه لكي  
لا يثر به غيره ، فله إنساني ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل <sup>(١)</sup> .

(١) هي ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير التوحيد  
(س ٣٣٧ — ٣٤٥ من المخطوط المذكور نيا على ) إن « الإنسان لأنه من الأسماك ،  
تلقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار لها فيها ، كالموت من فوق ، ومن جهة مفارقتها  
فتلقه أيضاً أفعال لا اختيار لها فيها كالغنى والنمو ودفع الفضل والقبول ؛ ومن جهة  
مفارقتها للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلقه أمالها ، وبشيء هذه ضرورة كالإحساس  
والنبيض وبشيء اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنفأ عنها أفعال  
تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به مما يختص به من طبعه للتبعية  
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأما بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير  
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه  
الجهة كما يهرب من مفرح ومثل ما يكسر موداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه أمالها أفعال  
بهيمية ، فلما من يكسره تلا يحدث فيه ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنساني ، وإذا  
فعل الإنسان فتلا لا ليتال به غرضاً ولكن يفتي أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن  
يأكل شيئاً لأنه يشتهي فيفتي أن يتحقق به ، فهو فعل بهيمي بالقات ، إنساني بالعرض ؛ نأزأ كنه  
لينفتح به ، واهق أن كان شيئاً عنده ، فالفعل إنساني بالقات بهيمي بالعرض ؛ « فالفعل  
البهيمي هو الذي يقصده في النفس الأفعال الثمانية فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،  
وما شاكله ؛ والفناني هو ما يقصده أمر يوجهه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر أفعال  
فنان أو أعطب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة بديهية أو منطوية ، ولما ما يوجد =

ولكن يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكن يستطيع  
الغنى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يستزل المجتمع في بعض الأحيان ؛  
ويُسمى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَذْيِيرُ لِلْيَتَوَحَّد »<sup>(١)</sup> . وهو يطالب

== للإنسان الفصل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يصل ذلك الفصل  
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد نفسه ؛ وأما الإنسان  
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تناولنا كان التهوى للفصل أقوى وأكثر وإن تناولنا كان  
التهوى أخف وأقل . وأما من يصل الفصل لأجل الرأى والصواب ، ولا يفتت لل  
ما يحدث في النفس البهيمية ، قلله بأن يكون إلهياً أولاً من أن يكون إنسانياً ؛ وهنا يجب  
أن يكون فاضلاً بالفنائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بهى لم تساند فيه  
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفتائل الشكلية  
هى غام النفس البهيمية ، فما خالقت النفس البهيمية فيه العقل كان له إما فاضلاً أو  
عموماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكرة وتفسير ؛ لأن النفس البهيمية مطبوعة بالملكة  
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالجسمى والمخترى الأخلاق ؛ وفكره  
هنا شر زائد في شره كالتفناء المممود في البدن القيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه  
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن للوضوح جسم خلقت خلقه  
جسم الإنسان إلا أنه مستعمل بيهمة ... والإنسان بالأفضل العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ  
من كل فعل أفضل ، ويشارك كل طبعة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم ويغرد منهم بأفضل  
الأفعال ، وإذا بلغ النهاية القصوى ، وذلك بأن يفعل القول البسيطة الجوهريّة ، كان عند  
ذلك واحد منها ، وصدق عليه أنه إلهى فقط ، ولتضع عنه أوصاف الجسدية الثانية ،  
وأوصاف الروحية الرتبة » .

(١) لا أمرف نصاً حريصاً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة  
رسائل غسطلوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من س ٣٣٢  
الى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه الفقرة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مولك  
(Munk) أعطانا في كلامه من ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدير للتوحد ، اعتمد به على تلخيص  
موسى التبرونى لهذا الكتاب في شرحه العبرى على قصة حى بن يظان لابن طفيل . ويقسم  
موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويخلص كلامها . ويتجلى من مقارنة تلخيص  
مولك والجزء المخطوط الذى عثرتا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة  
ابن باجة وعمومتها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل ==

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن  
يكتسب بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤثروا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة . بل هذا  
واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكونون دولةً داخل الدولة ،  
وبما ولولت أن يمشوا على القطرة ، بحيث لا يشتم وجود طيب ولا قاض  
بينهم . وهم يقرعون كما يقرع النيات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية  
البستاني ؛ وكذلك يتكلمون عن ملذات العامة وزعامتهم الدينية ، وهم كالنرباء  
وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي  
التي تقرر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحبباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يحدون  
راحة نفوسهم في الاعتماد بالقل الأمل الذي يُفيض المعرفة على الإنسان .

---

مخطوط ، ولا شك أن لفر هذا الجزء المخطوط وإكالة بترجة تخلص موسى البروني ، عمل  
يستحق الثناء . وقد ذكر موتك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل المبولاني  
كتاب تدبير التوحيد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير التوحيد في هذه  
البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من السير فهم مقصوده ، وقد رأيت  
للرحوم الأستاذ بلايوس في مدريد عام ١٩٤٠ سنة كتاب « تدبير للتوحيد » للفسر ،  
علا من مخطوط في إنجلترا ، ولا أخرى ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦  
بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلايوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل  
بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

وقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير محال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة .  
وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ النهاية التي يجب عليه أن يصبها  
ويصلها بالقل الفاضل . وليرجع الفاعل إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب  
موتك لمعرفة التفاصيل .



## ٣ - ابن طفيل

## ١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ ( ١١٢١ م )<sup>(١)</sup> أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف ( ٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م ) وأبني يوسف يعقوب ( ٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م ) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها . وكان مقرها مراکش .

أتى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب النزالي في الغرب ، بعد أن كانوا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب التكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى إلا من جانب المتسككين بالفقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أسراً محقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزعم ولا ترفع إلى مستوى المرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً<sup>(٢)</sup> .

(١) المعجب في أخبار الغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بظهور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للموحدين عناية بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه  
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية  
ما أتاح لفلسفة أن تزدهر زماناً قليلاً في قصورهم .

## ٢- حياة ابن طفيل :

فقرى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى ينوباً منصب وزير  
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصب الحجابة في غرناطة . وقد  
ابن طفيل في قانس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراكش عاصمة  
الدولة في عام ٥٧١ ( ١١٨٥ م ) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد  
كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكة العظمى يحصل  
كثيراً من السلم الذي يحتاج إليه في صنعه ، أو الذي يرضى ميوله للسرقة . وهو  
بين فلاسفة الغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلاسفة أو الرجل غير المتخصص  
الذي يُدعى "بأشياء" من غير أن يتفق فيها ؛ وكان ميوله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر  
من ميوله إلى التأليف ، وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب  
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا قبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا  
كثير من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدٌ مما طالع ابن طفيل من الشعر<sup>(١)</sup> ؛ ولكن كان

== الإجمالية ومطورة كل جديد كتاب طبقات الأمم لفتاحي صاعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١  
لما بعدها من طبعة محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب للدكتور لصناعة للتعلق لابن طماوس ،  
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ لما بعدها .

(١) يجد القارئ بعض هذه الأسماء في كتاب " اللجب في تفتيش أخبار الغرب " ،  
للراكني ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة لندن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كآبن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممتصة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة للفكر التوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين للتوحيدين يكتنون دوة داخل الدوة ؛ كأنهم مسورة لجماعة كلها أو أعوذج لحياة سمينة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [ وهو الفرد ] .

### ٣ - حى بن يقطان :

وهو يبين هذا بوضوح في قصته للمائة « حى بن يقطان »<sup>(١)</sup> .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جلته نزعات دُنْيَا ، وفيه ملةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تطغى خيالها<sup>(٢)</sup> ، وأصحابها يدينون بها تديناً سطحياً .

(١) حى قصة من أحسن ما هضر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Brounle في مقدمته تلخيصها ، هي بيان كيف يطبع الإنسان ، دون موهبة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم المألوف ، ويبتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبيّن تطور عقل مبتكر من حالة الخمس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقطان لساناً لبيان آرائه الفلسفية . ولد نصرهما مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus ( الفيلسوف للملمّ عنه ) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى ثلاث كثيرة ، ثم لحصها بالانكليزية P. Brounle ، ونصرهما عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حى بن يقطان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٧ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فييان [ من أهل الفضل ] يسى أحدهما سلامان والآخر آسال ( أيسال ، انظر ب ، ع ف ٤ ق ٧ ) ، يسوان إلى للرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فمقلد ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسائر دين العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر فمقلده متجهة إلى النظر العقلي ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة اللقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينتقل إلى الهدس والزهدة<sup>(١)</sup> .

ولكن حتى بن يقطان الذي نحن بصدده تعرض في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر<sup>(٢)</sup> ، وأرضته طبيئة<sup>(٣)</sup> . ثم توصل حتى إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [ كروسو ] ؛ ولكن حيناً اعتقد على وسائله الخاصة<sup>(٤)</sup> . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعني بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حتى يعرف القصة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حتى وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة<sup>(٥)</sup> ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حتى أن في الجزيرة اللقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تنحبط في ظلام الخطأ ، سمحت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يثبت في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما وورثه من حيلم الفينة ، أما حتى بن يقطان فهو يفتأ حياة مستقلة عن الجماعة لا يعتد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حتى بن يقطان ص ٥٦ .

مزيجته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فسلته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [ عليه السلام ] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكشفهم بالنور الكامل ؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليميدا ربهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما اللوت .

#### ٤ - هي وتطور اوفسانية :

وقد وقف ابن طقيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقبّل فيها حي ، حتى وصل إلى كانه <sup>(١)</sup> ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طقيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الثامن ، وتدل نبذة كثيرة في قصة ابن طقيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، ولم ينزل عليها وحى سماوى ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحسكة الهندية والفارسية واليونانية . ولقد ذهب على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي ونجمله راجعاً ، وإن كنا لا نستطيع أن نعصى إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قول

(١) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته ومحاكاته للحيوان ، ولما ماتت الطبيعة التي ترسمه دماه ذلك البحث عن حقيقة النفس ، وهذا اختلاف الأشياء وانعكاسها إلى وجود الصور ، ثم هذا تواليها إلى فاعل لها منزّه عن المحسوسات ، ثم خلقه هذا الفاعل وسار يرى أثره في كل شيء . فالتزج من العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به صرف أنه لم يدركه بالحواس بل بغيره غير الحس ، فاحتدى إلى ذاته الصرفة ، وهو في كل هذا يتوصل من اللذات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشعباً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد وبهيمرت له صحبته على رأس الجنتين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان<sup>(١)</sup> — هذه الجزيرة التي يُقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء للآل الهندي إلى الرجل الحكيم (٤). وبعد أن كافح حتى الخروج من الطور الحيواني الأول بذفه حياؤه<sup>(٢)</sup> وحبه للبحث عن حقائق الأشياء، انهمت في نفسه أولُ شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقل فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما قلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمح ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك<sup>(٣)</sup>. غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل اتصال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب بحسب منطق رأى ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفقا حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.  
 (٢) رأى نفس الحيوانات كاشية مستورة البووة، فاستحى أن يكون أظهر منها مودة، فأخذ يخفف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات ألقى منه سلاسلًا ويطأ وأسرع عدواً، فاستأنس من ضفءه الطبيعي بأشياء امنعتها من الثبات والأحجار.  
 (٣) يتعرف ابن طفيل نفسه بأنه بيت أسرار الحكمة للشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين كرواته وأكراه ابن سينا، وإث كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛  
 فأتى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على الفنى  
 فيما وراء ذلك <sup>(١)</sup> . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ  
 إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد  
 بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا رأى تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا  
 فى حى مثالا يصور الإنسانية فى تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكال  
 الإنسان للطلق هو فى إمرضه عن كل ما هو محسوس واثاره فى العقل  
 الكلى ، فى سكون وخلوة لا يكدرهما شئ .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يقتضى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد  
 أن يمد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم  
 هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل  
 أن ينظر لا بين الندم أو الخجل إلى الحياة التى نمتج بها فى قصور الملوك  
 من قبل .

#### ٥ - أمهرون حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حى فى أطوار  
 حياته السبعة ؛ وابن طفيل يمتنى حناية خاصة بسيرة حى العملية . وهنا تحل  
 محلّ العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها  
 التى كانت لا تزال متبهمة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أبلاطون

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى نفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الناية التى يجب أن يبتنيها من عمله أن ياتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل الموجود للطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمخذا فيها تنزع إليه . وحتى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى <sup>(١)</sup> ؛ ويؤثر الفواكه اللتاهية فى التضيغ ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفتى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التفتى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشماره : الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم <sup>(٢)</sup> .

هذا هو النظام الذى التزمه حتى فيما يتعلق بمطالب جسده للادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالمالم العلوى ، وهو يتشبه بهذا المالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب اللادة ؛ فهو يتهمد للنبات ، ويحسى بالحيوان ، لتصور جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسده ولباسه أكبر العناية <sup>(٣)</sup> ،

(١) رأى س أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لما كالا تسمى إليه ، فالتفتى بها حائل دون مايتها للتصودة من وجودها .

(٢) شماره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من التفاء لم يأكل حتى يلغظه ضعف يمنه من اللقى فى كاله .

(٣) القصة س ٤٠ .



وَيَحَاوِلُ أَنْ يَجْعَلَ حَرَكَاتِهِ مُتَنَاسِقَةً لَا عِوَجَ فِيهَا ، مِمَّا تَقَعُ لِحَرَكَاتِ الْأَجْرَامِ  
السَّائِرَةِ<sup>(١)</sup> .

وهكذا يصبح حتى\* بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛  
حتى يصبح عقلاً صرفاً ؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها ،  
والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالنا<sup>(٢)</sup> .

---

(٤) التزم الحركة للمستقيمة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول يمينه أو حول نفسه  
حتى ينفى عليه ، وذلك تشبهاً بالأفلاك ، وهذا هي\* مضحك طبعاً .  
(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد<sup>(١)</sup>

١ - ميلاد :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كائناً عن كبار ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه .  
 ويروي أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالة : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأي الفلاسفة في السياء : أفدعية هي أم حادثة ؟ فأذكرك ابن رشد الحلياء والخوف وأخذ يتأمل ويُفكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جل الأمير يحكم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومفكرهم ؛ عند ذلك ذهب الروحُ من ابن رشد ، وتكلم من غير تهيب بحسن موقعه عند الأمير .  
 وتبين بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأن بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نخط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب<sup>(٢)</sup>  
 وكان ابن رشد إلى جانب هذا قتيها وطيبيا ؛ ففراء في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في

(١) لدرج القارى إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينات : Ernest Renan, Averroès et Averroisme ، ( ابن رشد ومذهبه ) .

(٢) للجب في تلخيص أخبار المغرب للرا كفى من ١٧٤ - ١٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ويجد القارى أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينات : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكّرت له ؛ وحلّ السخط بالفلسفة ؛ فصارت كُتُبهم تُرمى في النار . ثم أسر أبو يوسف بإيصاد ابن رشد في شيخوخته إلى الأيسنة (قريباً من قرطبة) ؛ ومات في صراكش عاصمة للملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ ( ١٠ ديسمبر ١١٩٨ م ) .

### ٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابنُ رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة دقيقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ قدّ بعضها ، فلا تعرف عنه شيئاً ، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً .

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز نادرة وبالمطاب تارة أخرى ، فيطالنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو القاب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب « الكوميديا الإلهية » <sup>(١)</sup> . ويشبه أن يكون قد قدّر لعلفة للسادين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تغنى بعد بلوغ هذه الناية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حرق لو كشفت أشياء جديدة في الملك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويموز أن يخلط الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [ أشياء لأرسطو ]

"Averrois che'l gran commento l'eo", Canto IV. (١)

خالفهما في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسس معرفة يستطيع أن يبلتها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده نجشوا كثيراً من للشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعلم الأول . وستلائق بالتدرج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر أرسطو أسس صورة تمثل فيها العقل الإنساني ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي<sup>(١)</sup> .

وسيتبين فيما يلي أن الفلوق الإعجاب بأرسطو لا يكفي ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ، وهو ، إذا وجد للنسبة ، يرد على الفارابي وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجد في نقده لأسلافه أفسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أجل للذهب الأفلاطوني الجديد ، ولم يخلص من أخطاء مترجي العرب والسراني ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السلطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد الفارابي إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتخليه له ، في مقدمة كتاب الطليعة ، وفي بسم أجزاء تهافت التهافت . إنظر كتاب ريتان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ م ٥٤ — ٥٦ .

## ٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من التصعين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة للمنطق<sup>(١)</sup> . وهو يرى بين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافعة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يمد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا للوضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فتلا يد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجا<sup>(٢)</sup> ؛ والشعر يجب أن يقتنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة<sup>(٣)</sup> ؛ ويعتبر ابن رشد أن التصارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة زجل كان قاسيا على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيُفتى في الفنة بما هو مشترك بين جميع الفئات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا الناصر المشترك بين جميع أهل الفئات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ ما على .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة بيروت ١٨٧٢

ص ٨٤٧٤١ .

(٣) شمس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلية .

وللنطق يمد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئى المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما الصامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متشترين في الضلال ؛ وإن تصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الاتصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والتسر يستطيع أن يمدح في وجه الشمس ؛ ولوم يستطيع ناظر أن يمدح في وجهها ، لكأن الطليعة قد أوجدت شيئاً هنا ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عبثاً ما تكته قلوبنا من الشوق إليها . ويستفد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة للطفة ؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل ليشنج <sup>(١)</sup> Lessing .

وبرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهب أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامى نظرة التصغير . ثم ، هو يعترف بأن في الدين

(١) يقول ليشنج : « لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه الحقيقة ، وإنما لفه في المجهود الذى يبذله لخلصه في السى إليها ؛ ولا تنمو ملكات لإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما لا يرغب ينحصر في هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان لشيء يميل به إلى الركود والكسل والثرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقنا للشمس إليها ، وإن أخطأنا ما دتما ، ثم حيرنى ، لارعت إلى اختيار ما في شماله ، قلت : « يا أبا ! حسرتك إن الحق الخالص لك وحده » . مجموعة مؤلفات ليشنج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة ليتزج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص ( انظر ق ٧ فيا بلى ) ؛ ولكنه يفرض من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكن إثباتها بمنهجيه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيا بد ، من أن الوحي الذى جاء فى القرآن لا يرى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرى إلى إصلاحهم ؛ وليس فرض الشارع ، فى رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا فى مجتمع .

#### ٤ — العالم والله :

وأكبر ما يُمَيِّز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تتبدل وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لَبَس فيه ؛ والعالم فى جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه القدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والحيولى والصورة لا يمكن انخصال إحداهما عن الأخرى إلا فى القدر . والصور لا تنقل فى المادة للظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هى محتواة فى المادة على هيئة نواة تتطور . والصور للمادة ، التى هى كالتوى الطبيعية لا تفتأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تفك عن المادة ، فيجوز أن تُسَمَّى إلهية . وليس هناك وجودٌ من عدم ، ولا عدمٌ بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوعٌ من الفعل إلى القوة ؛ وفى هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الوجودات مراتبٌ ، بعضها فوق بعض ، والصورة للمادة أو الجوهرية هى فى الرتبة الوسطى بين المجرى وبين الصورة الخالصة

(الفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة للراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والضعف . ثم إن الصور في مجموعها ، من أديانها ، أعني الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعني القنات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى <sup>(١)</sup> للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التنوير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه يمكن لتحتّم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولعلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورة هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا للوجود ، بإيجاده تلك الحركة الجامعة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خليق بأن يُسَمَّى موجِّد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أي الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيماني الوحيد الذي نصف به القنات الإلهية هو أنها عقلٌ ومقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على القنات ، بل هما موجودان في القنن قطعاً ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يتوزع الكلّي من الجزئيات دائماً . والكلّي ، وإن كان في

(١) تفسيس ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .



الجزئيات طليعة فاعلة ، هو ، من حيث هو ، موجود في القمن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في القمن ، أى أن له في القمن وجوداً أكمل ، وأنه في القمن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يلم هذه ولا تلك <sup>(١)</sup> ، لأن القات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ واللم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو البدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أسنى صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى للألوف لهذه العبارة .

#### § — الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الوجودات : أحدهما متحرك ، بحركته غير ؛ والآخر محرك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الوجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكلما بدلت حقول الأفعال عن المبدأ الأول قلت بساطتها . وكل القول تنقل ذاتها ، ولكن في مرتبتها بقاتها صلتها باللة الأولى .

(١) يلم محدث . انظر « فصل للقال فيا بين الحكمة والفريضة من الاتصال » ، طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١ ، ٢٩ ، فهو يسط هنا رأى اللاتين ويقره .

ونبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ، وفي المقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس ما يخاطب المقول للفارقة مادة تقبل الافعال ، وإنما هو أمر شبهة بالنهاة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء للقوة وبين وحدة العقل الذى ينفصلها .

واللادة تنفصل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بما فيها من تمييز ، صراحياً العقل الإنسانى خاصة .

#### ٦ — العقل والمقول :

وابن رشد يميز بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتملق الصورة بالهيولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجدة . وهو يرفض للمذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكررة رفضاً باتاً ، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما في علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه في نظرية العقل يبيان أستاذه مباينة كبيرة دون أن يظن ذلك<sup>(١)</sup> . ورأيه في العقل الميولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتمتعيل للتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لريتال ص ١٣٣ — ١٥٢ من الطبعة للتعهد ذكرهما .

الميولاني أزلنى لا يقره الفناء ، شأن القول للفاقة والعقل للعمال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل للبدا القائل باستقلال السادة فى عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً فى ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل الميولاني عنده جوهر أزلنى . أما استمداد الإنسان أوقرته على المعرفة العقلية فيسببه ابن رشد بالعقل للنفل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان وينفى بفناؤه . أما العقل الميولاني فهو أزلنى كالتنوع الإنسانى .

ولكن العلاقة بين العقل والعمال والقابل ( إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الميولاني ) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل العمال يحمل الصور التى تتخيلها النفس مقوّة ، والعقل القابل يقبل هذه المقولات فى ذاته . والنفس فى الإنسان هى ملحق هذين الحبيين المختلفين . ويختلف هذا للثنى اختلافاً كبيراً ؛ فلى قدر استمداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التى يستطيع العقل العمال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير مقوّة ، ويكون أيضاً مبالغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هنا يتبين السبب فى أن أفراد الإنسان متفاوتون فى درجة المعرفة العقلية . وجهة هذه المعرفة فى العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورة ، أن يظهر فيلسوف على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — فى ذهنه تصير للوجودات أموراً مقوّة .

ولا ريب فى أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة لتغير بمقدار ما لشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلًا النوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالنقل للتمثال ، الذي هو عقل اللهك الأخير<sup>(١)</sup>.

## ٧ - نظرة إسماعيلية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلهادية كبيرة نبهه مخالفا لما أثبتته علوم المفائد في البيانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم العالم للمادى والعقول الحركة ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطا علة بمعلول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للنسبية الإلهية ، أو الخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يحمل انطولوجيا الفردى غير ممكن .

ولرأنا حكمتنا العقل في هذا الرأي القائل بقول مستقلة للأفلاك ، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، ليدأ أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يفضل على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انتهك مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستشهاد عنه ، ذهبوا إلى أن النقل للتمثال هو القابات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُستبرق عقل الإنسانية الأزل هو القابات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالفرض أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ، وقد اعتد للوفاء على مصادر لائنية وصحية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها البرية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتدنا ما قد يلزم من منعه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي منعه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا قد يسهل أن نجد للذهب للسادي (Materialism) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حل على السادية حجة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجمهورية والنقل لكل ما هو مادي إثباتاً قاطعاً<sup>(١)</sup> ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلِكاً [ ويستتبعه إلهاً ] ؛ وما ذلك إلا بفضل السادة .

وأيّ ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِرًا ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهب وبين الدين والشرع ؛ ولكنكف بالقليل من الكلام في ذلك .

## ٨ - فلسفة العملية :

كثيراً ما اتهم ابن رشد القرصنة لمهاجمة الحكام الجاهلين وللتكلمين الماديين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل هذه من حياة التورخد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمّدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التورخد لا تشر صناعات ولا علومها ، وأن الإنسان لا يقتنع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بعصيب في إفساد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقعن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) الفئوس ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٦٩ ، ٥٤ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمتحمي سداد الرأي أن الكثير من قهر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع اللطائف ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها<sup>(١)</sup> .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حجة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير ، لأن الله أسره ، وإن الشر شر ، لأن الله نعى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبئ بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن عبارة للتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا وأمره طائعين . وهو ينهى باللائمة على النزاع ، لأنه مكن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، فتفتح للكثيرين باب الشك والكفر<sup>(٢)</sup> .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حق ، وهو يلقى فى صورة قصص ، لأنه موجه إلى أطفال كبار . ومجازة العامة ذلك شر لم ؛ فى القرآن مثلاً دايلان على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦٦ — ١٦٧ .

(٢) فصل لقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف من مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بيدنان لجميع الناس، وما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سبياً الإنسان،  
والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان يبنين ألا نزعزعهما،  
كما لا يصح أن تناول نصوص الوحي على طريقة المنكسرين؛ لأن الأداة التي  
يسوقها المنكسرون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا  
يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهاني والفارابي وابن سينا المستند إلى معنى  
الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإلحادية؛ ويبين  
أن محارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة  
الدولة تيمناً لذلك<sup>(١)</sup>.

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤدوا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميهم  
على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك كلمة إلا ما هم متيقنون لثبته<sup>(٢)</sup>.  
وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذلك لأن  
لكل منهما غرضه الذي يرى إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية  
وتطبيقها المثل. والفيلسوف حين ينظر في الدين يعلم بصحة في مجاله الخالص،  
بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق،  
وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأب دين الفلاسفة هو معرفة كل  
ما هو موجود<sup>(٣)</sup>.

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف من مناهج الأئمة ص ٤٠ —

٤٩، ٨١ — ٨٥.

(٢) فصل للثال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ — ٢٢، ٣٠؛ كشف مناهج

الأئمة في مواضع كثيرة.

(٣) بين ابن رشد في كتابه فصل للثال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على معنا

ولكن هذا الرأى يبدو فيه إنكارٌ للدين ، فالدين السامى الحق لن يرضى بأن يقر الفلسة بالمكان الأول في ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو الغرب ، كما حاول إخوانهم في الشرق ، أن يتهمزوا القرم ، فلم يقرّ لم قرار حتى أنزلوا الفلسة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحو : الفلسة في النظر للوجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكما كانت المعرفة بسنة للوجودات آتم ، كانت المعرفة بالصانع آتم ، ولما كان المزمع قد أوجب اعتبار الوجودات ، والنظر فيها بالفعل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن ( فاعتبروا يا أولي الأبصار ! أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ) ... « واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو الفلاس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالفعل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما تقدمه من اعتبار للوجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس المسألة ، لأن كان أحلا ذلك ؟ وإذا فدراسة المسألة واجبة بالمزمع ، لأن مقصد المسألة هو المقصد الذى حثنا عليه المزمع .

فإذا افترض معترض على الفلاس العقل بأنه بدعة ، إذ لم يكن في الصدر الأول ، أجب ابن رشد أن الفلاس التقفى وأتوا به استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . ويعد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « لأن أكثر أصحاب هذه الملة يمتحنون الفلاس العقل إلا طائفة من المشركين بالكلام وهم معجوبون بالنصوص » .

وبما أن الفريسة الإسلامية حتى ، وبما أنها أوجبّت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله « فلما مضى المسلمون علم على الضلع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به المزمع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويصده » . وإذا أذى النظر العقل إلى ما يتألف ظاهر الفريسة أو لحاد على قانون التأويل الررى . فالمسألة صاحبة الفريسة ، والأخت الرضية ، وما للمصطحبان بالطح المتصاحبان بالمجهر والفرزة .



## ٧ - خاتمة

### ١ - ابن خلدون<sup>(١)</sup>

#### ١ - أمّوال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على منذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد خاضت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [ بواصلون فلسفته ] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كل منهم في منزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من السبب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث .

---

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٨٧٣٢ هـ ، وتوفي بالفاخرة سنة ٨٨٠٨ هـ ، ( ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م ) ؛ وفي نسبه للعرب البنايين خلاف ، وهما يمكن من حلقته على العرب في الفلسفة ، فله كان يقرر ما شاعده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والموى . وهو مفكر إسلامي عبقري ، أقدم بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراساتهم . نشأ ابن خلدون في عصر ثورات واغلايات سياسية لا تستطع ، طامس غمار السياسة ، متربصاً خلفها وتقليباتها ، حتى بلغ الحسنة والأربعين ، وقد ملّ طغيانها ، ونابت آماله فيها ، فرغب منها إلى العلم والدروس ، وقضى بقية حياته متولواً عليها . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصره بتجارب الحياة العامة والحسنة هي التي جعلت غرناات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين للمادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبتلى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة البدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظّم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجما القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجّه الإمبراطور فريدرىك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر للإلهادى عدة مسائل فلسفية لعلها للمسلمين في سبّتها ، انتدب عبد الواحد ، خليفة للوحدين ، ابن سبعين<sup>(١)</sup> ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ من ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدرىك .

## ٢ - حياة ابن خلدون :

ولم تزل للدينية الإسلامية في الغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن نتذكر كل معالمها

(١) هو أبو عبد الله عبد الحق بن إبراهيم الأشبيل ، وهو فيلسوف صوفى ، وفوق بركة

عام ٦٦٨ هـ ( ١٢٦٩ م ) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدرىك فقد نشرت بالفرنسية

في المجلة الآسيوية S. VII, L. 14 P. 841 .

ظهر الرجل القوي حاول أن يكتشف قوانين تكوّنهما ، معتقداً أنه بذلك يصنع الأساس لفرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ<sup>(١)</sup> ؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشييلة .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في الشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهد ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوي الملاحظة . وتقلد الحجابة<sup>(٢)</sup> لكثير من الأمراء ، وسقّر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، وتسلّى في البلاط النصراني لبطرس القاسي<sup>(٣)</sup> في أشييلة ، وحضر

- (١) ينوه فون كيرمر في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 ، ويضحه على رأس مؤرخي الشرق ، لا لكتابه التاريخ على نمط لم يسبق إليه حسب ، بل لأنه من غاية ناعة بطرح الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكانت محترمة له ومؤسسية ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره مهنياً لموادت سياسية متضاربة ، وللمادة اللوك ، بل باعتباره بياناً لطور التطور الفعلي واللاذني ، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخاً مطلقاً *Geschichtaphilosoph* (س ٢١، ٢٢ ، ٢٦) ، ويصده فون فيزندونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الأتالية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal : Ibn Khalduns Gedankens über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*, München 1901. وعمل آراء الباحثين الأوروبيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً ساً .
- (٢) كان منصب الحجاب يتبعه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوساطة بين تلك والرمية .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ عبد الله ملاح ص ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك<sup>(١)</sup> في دمشق؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا.

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثابتاً يستحق الإكبار؛ ونستطيع، مع هذا، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل القوي طاش فلم دون غيره من أهل زمانه.

### ٣ - الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يفتح ابن خلدون بالفلسفة للتوارث، كما وصلت إلى علمه؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوالبها الثابتة للقررة. ولو أنه كان أكثر تهوياً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)<sup>(٢)</sup>.

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن ندرك، ويخلق ما لا تعلمون<sup>(٣)</sup>. وهو يقرر أن الأقيسة للفظية لا تتمتع في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا تتمتع إلا بالملاحظة<sup>(٤)</sup>؛ أما ما يزعمه البعض من إسكان للوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٧.

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى النزعة (مقدمة ص ٥٣٦، ٩٥٣)؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانتفى إلى أن للشيء الطلية ما هي إلا ألفاظ، وهو مقرب الإسمين أو التقليل. ولكن يصح التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتاد على الطريقة الطلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للفظية كما سيأتي.

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤، ٥١٢، ٥٩٥.

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة للفظية أحكام ذهنية، وللوجودات الخارجية متفشية؛ فالطابق بينهما غير يفيق لأن المادة قد تحول دونه، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين [اللفظية] » (مقدمة ص ٥٩٢).

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه يتم كاذب . وذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويبنى بتسميها .

والنفس بفطرتها خلوة من اللزقة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للمواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحد الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام<sup>(١)</sup> ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها من قبل في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبين كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشعذ من أذهاننا ، ويثبتنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتمل بطله لقائه فريق من الأكفاء يُتَدَبَّرُونَ لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يحمله له الفلافة . ويستطيع لحول النظر أن يستنبطوا من الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم<sup>(٢)</sup> .

#### (١) مقدمة من ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان بطبيعة فطرهما الله ، وفيها « مبدأ لم لم يكن حاصلًا » ، بأن تصور طرق المطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لبع البصر » ؛ والصواب منه ذات لما ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتصرف سعادته من خطئه ، ولهذا يستحق عنها لحول النظر « مع صدق النية وإزالة التردد لراحة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سعادتها ؛ وابن خلدون يوصي بالتأمل إذا ارتبك فيها بهيمة ستأمة لتلتقي فدون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يذكرها جملة ، وأن يخلص للفضاء الفكر الطبيعي ، مستخرجاً للفتح من الله ، فيحصل الإلهام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي طاف عنها ابن خلدون ضد الفللفة ، حتى ترك النفس ليحصل لما إدراكها الثاني ، وهو يفصح هنا من ودية من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكر متزن الضكير ؛ هو محارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية<sup>(١)</sup> . وهو كثيراً ما يمارس النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة<sup>(٢)</sup> بعبادى الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك من اجتماع شخصى ، وربما يكون لاحتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو للمصلح بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما نزع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك توارخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سبيل للسودى .

#### ٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخى :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم ينظر قط على قلب أرسطو<sup>(٣)</sup> . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدره عن حله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوى ، وعن القات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها<sup>(٤)</sup> .

---

== واستماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، أليس يدل على العلم اللدنى الذى يقول به الصوفية ؟ والسبب أن هذا الفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعة يزعج هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحس من قيوده ليترك الحق مباشرة من غير طرق للتلق الذى قد تحدث شيئاً وأولياً كما يجب الحقيقة . ( مقدمة من ٣١٢ ) .

(١) يعتقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلا في المقدمة .

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة وفساد منتطها .

(٣) المقدمة من ٤٧ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل لإبطال الفلسفة من ٥١٣ .

ومررتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من مررتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة ورعا نشاهد في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح في هذه المهمة الأخيرة ، في البحث التاريخي — أعني بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة<sup>(١)</sup> .

وإذن نبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحسب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمفهمة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانضمام به في الإقناع ، أو ما أشبه ذلك<sup>(٢)</sup> . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغي ألا يُبنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس القصد النبوي من التشجيع والموهبة . وأكبر القواعد في منهج البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بالمعنى<sup>(٣)</sup> — أعني أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه في ظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برهان الرأي القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تنغيراً كبيراً ، فلن نعرف الحاضر معرفة حيّة صحيحة هي خير ما يسهل في الحكم على الماضي ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٧ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما قصد إليه من استئثار الجمهور للرائي أو صدمته ، ويميزه عن علم السياسة بما قصد إليه من سياسة المدينة والنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطاعنا الحكم على الحوادث الخاصة التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك لم يكننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار للماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر قلنا أن نشك في صحته <sup>(١)</sup> ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من اللاء باللاء <sup>(٢)</sup> .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصل يستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لابد من تأييده بالوقائع .

---

(١) يكرر ابن خلدون أن « العمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار » ، ويوصل بتحكم أصول المادة وطبائع الأشياء ؛ وفأونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا يدخل الشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بخصى طبيعه . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تطبيقاً لقانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول المادة وطبيعة العمران تطبيقاً لقانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من التلطف الحق القبول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هنا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجية من ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والتلف بالرواة بالعدالة والضيقة . ومنهج ابن خلدون في جلته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت مما تأييده طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفضل ؟ لا بد هنا من أمر آخر ( مقدمة ص ٣ - ٤ ، ٤١ ، ٤٢ ) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠



## ٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فاجعل موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حضارة مادية وعقلية<sup>(١)</sup> ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأفواتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام مشرقين ، وكيف يجدون في حياة التحضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال .

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة للتحضرة المستقرة في مدينة<sup>(٢)</sup> . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوة ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية<sup>(٣)</sup> (بدواً متقلبين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زواجاً) . والقدر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقوم ، فتشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الهدنة غير الطبيعية والافتقار في الشهوات ؛ فالعمل ينشأ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر للأول كلمة : Stadstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هنا جيد من رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن لاختلاف الأمم « إنما هو باختلاف تحتهن في العاش » ؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التحضر ، يرفضون عن السل ، ويتخذون من يسل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا السل دون عرض ، لأن جاة أصحاب الجاه ، وتعلق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار<sup>(١)</sup> .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتشكل على غيره . ويزداد الحاجات ازداداً مطروحاً ، فتشدد وطأة للكوس ، ويعم الفقر الأغنياء للرفيعين ودافى للكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس<sup>(٢)</sup> . ويزيد الترف فيفق الناس بأنسهم الحربي القديم ، ويمسجون عن القطع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصية وتحل حررة الدين ، بمد أن كان الدين والعصية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انحطاط وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك للبلع ، شعب فيه عصبية القوية ، فينقض على المدينة

(١) يقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال ، وآخر في أن السادة والسكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق ؛ والجاه منه « هو القدرة المائلة للبطر على التصرف فيما تمت أيديهم من أبناء جيلهم بالإذن والتع والفسط بالقر ، ليحلم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم ، والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجامه « بيد عالية وحرمة » احتاج طلابه له التملق والخضوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالترف والفسط إلى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترف يفسد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مته ، ولا يزال التملق يدنو بأهله منه حتى تفرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يحكم ابن خلدون إلا من الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يحكم عن الطبقة المائلة ويؤسهم ، كما نعامه في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يجب بالقاهرة من جدد لل أن رآها في أواخر عمره ( المؤلف ) .

التي أنهكتها الترف ، وينشئ دولة جديدة نستحوذ على الثروة المادية والعقيلة للتقدم .

وشأن الدول والمجاعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بنه الأول ؛ ورعا فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجري الدنيات كلها <sup>(١)</sup> .

٦ - مذهب ابن خلدون <sup>(٢)</sup> :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقيا وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد <sup>(٣)</sup> : لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي ألقت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ في التفاصيل ، حيناً ينقد ما ينهى إليه من أخبار ، مستملاً في قدها نظريته ؛ ولكن يوجد في القصة الفلسفية التي كتبها لتاريخه كثيراً من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهي في جلتها عمل عظيم مدعش <sup>(٤)</sup> .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) ألقى الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عثمان في كتابيهما في بيان سكاة ابن خلدون ونظريته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وسكاة في الأبحاث الأوروبية .

(٣) يرى ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٣٦٠٥ .

(٤) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه : « كتاب البر ودوران المبدأ والخير في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ، ومن طهرهم من ذوي السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم ينفوا للشكثة التاريخية حقها من الدرس الصحيح ؛ فقد أوردنا مؤلفات تاريخية ضخمة جديدة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يوردوا التاريخ علما من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فثلا كانوا يملكون علم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما يملكه في الدنيا ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحقفاً أو تمهيداً للسكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين رقه القربية ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقديرها مؤيدة بالأدلة الثمينة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه العكس ونحوها ، ويرصدها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والتمثل في الفرد وفي المجتمع <sup>(١)</sup> . وهو يرى أن الدنيا والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليهما كل منهما في تطوره . وهو أبداً يتلصص السائل الطبيعية بأقصى ما يستطيع من كمال ؛ ويستند أن سلسلة الأسباب والسبببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولعلك نصل إلى إثبات وجود الله <sup>(٢)</sup> . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسألة

(١) في المقدمة فصول مستوفى في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب

الأستاذ فون كيرمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا يتوهم بموضوعه ومبجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من  
بمنه ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح  
والعلم اللين<sup>(١)</sup> .

#### (١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بعد تاريخ الفلسفة ، وليس يحسن أن نحض من غير أن نرين رأى ابن خلدون  
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم بين نظريته التي ابتكرها في السببية ، وفي أطوار الدولة منذ  
أول قيلها إلى سقوطها ، وتذكر الأسس للنسبة التي تقوم عليها الدولة .

بعد ابن خلدون فصلا في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، يقدم قلقه بالتعريف  
بالفلسفة ومنهجهم للتعليق في تعريف الكون ، وتزويجهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،  
وياسمهم العالم السايوي على الأرض ، زاعمين ( مقدمة ص ٥٩١ ) « أن السادة في إدراك  
الوجود على هذا النحو من الفضاء ، مع تهذيب النفس وتحققها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن  
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأنفال بمقتضى عقله ونظيره وسيله  
إلى المصود منها واجتنابه للضموم بغيره ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المزمى ، وهذا  
عندهم هو معنى النعم والذئاب في الآخرة ، إلى خيط لهم فيه خلاصيل » ، وهو يعنى في إبطال  
مذهب الفلسفة على أساس منطق متين : فأما عن العلم الطبيعي فهو بين تصور منهجهم للنطق  
فيه ، وأن أحكام للنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو مقتضى ، « ولعل في  
اللواد ما يمنع من مطابقة القبح الكلي للتجارب الشخصية » ؛ وينتهي ( ص ٥٩٣ ) إلى أنهم  
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين ( انظر ص ٤٠٧ — ٤٠٣ ص ما تقدم ) . ويؤكد  
ابن خلدون في إبطاله العلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة بطلان بدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله  
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه  
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها ( انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤  
ص ما تقدم ) ، ثم يؤكد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يرسل فيها إلى يقين ، بما وصله من  
أفلاطون في هذا الفن ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السادة  
في إدراك الوجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك النفس من  
طريق آليات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السادة التي  
تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهمين والأدلة من جهة للادراك الجسدية ، وهذه القوى العنصرية  
من الخيال والفكر والذاكرة . وبعد أن يستخر من المالكين على كتب الشفاء والإشارات =

وقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يوتهمون من برايمتها ويستكتفون بذلك من المذهب والواعظون الحقيقة ، يقول إن سلسلة النسخ الناشئة من إدراكها من ذاتها أحتمل واحد . - ويصل هنا على فيلسوفنا على الصوفية ، وزعمته إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومبول الصوفية على إمامة القوى الجسدية حتى التفكير من الخيال ، ليصل لها إدراكها الذي من ذاتها . ثم بين ابن خلدون أن السادة التي وعد بها الفارع ليست هي هذه السادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لسلسلة النسخ أشياء يتجهج بها في هذه الحياة كما يتجهج الصبي بمفارقة الحسبة في أول نعوة .

ولعل هذه الحالة للتعلية التي وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة مضربت بها الفلسفة بعد حالة النزول عليها قبل ذلك بخلافة لقرون .

نظرية العصبية : وقد اجكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكون الدول وأصلها ، وأيدما بها مده من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Osmosis, Zusammengehörigkeit) معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (س ١٤٢)

هي نرة الإنسان على من ينسب إليه وجه من وجوه النسب أن يناله ضم أو نصيبه ملكة ... وقد يكون أساس هذا المصور الالتصام بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الملقف والولاء ؛ والباعث عليه هو التضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينسب إليه وجه من الوجوه ؛ وهذه النرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني الم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أحد لقرب القصة (س ١٤٦) .

العصبية وقوة المقام : ولا كان الباحث على العصبية هو النرة على من ينسب للإنسان

والتضاضة من وقوع الضيم به ، قد جعلها ابن خلدون أساس قوة المقام في المجتمع فيقول : « ولا يصدق داهمهم وذبا دم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . إذ نرة كل أحد على نسبه وعصبية أمم » (س ١٤٢) . فالعصبية أساس التضاضة والقوة . أما للتفردون في الانساب فقل أن نصيب أحدهم نرة على صاحبه ، ولا كانت سكنى الفار تعرض أصحابها لهجوم فلا يقوى على سكنائها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما داهمهم موسى ==

أيدي المسلمين . وكان أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

== إلى القتال قُصدوا ، دليلاً على ضعف عصيتهم ، فلم يستطعوا الحرب وهو يرى حكمة الحيلة في  
لأمتهم أربعين سنة لينقأ جيل قوى الصبية .

العصية والرياسة : ولما كانت العصية أساس القوة والشوكة فهي أساس التخلّب ،

والتخلّب أساس الرياسة ، فالرياسة لا يزال لأهل العصية القوة حتى ينلهم عليها غالب ،  
وكا أن للربح لا تظهر فيه إلا خاصة النصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصية الغالبة ، ورياسة  
أهل العصية لا تكون في غير نسبهم . والبيت والعرف والمحب تكون بالحقيقة لأهل العصية  
لوجود السب بينهم وتكون لتيريم المجاز .

العصية والملك : يقول ابن خلدون ( مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ - ٢٠٦ ) ، إن الناس

لا تستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بضهم عن بغي ، ولا يتم الأمر للحاكم  
إلا بالتخلّب بالظهر ، والتخلّب أساسه العصية فالملك غاية العصية ، ويقول فيلسوفنا ( س ١٥٥ )  
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها شيوخ ، وليس له على تابعيه  
قهر . أما الملك فهو التخلّب والحكم بالظهر ، وصاحب العصية يطع الرياسة ، فإذا بلغها  
طمع في التخلّب والظهر ، أي إلى الملك ، والعصية تسمى التخلّب على عصيات القبيل ، ثم تطلع  
في التخلّب على عصيات أخرى جديدة ، ولا تزال تطلع وتتخلّب حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة ،  
فإن أدركت الدولة في مهمتها استولت على الأمر من بعدها ، وإن لم تكن الدولة في مهمتها ،  
بل كانت بحاجة إلى الاستظهار بأهل العصيات ، اضططعت الدولة في أوليتها ، وذلك ملك  
دون الملك للسلطة ؟ فالملك هو غاية العصية . وإذا بلغت العصية غايتها حصل للقبيل الملك ،  
لما بالاستبعاد أو بغيره على حسب ما يسه الوقت ، وإن ماها عن بلوغ الغاية موافق وقت  
في مقلها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن موافق لذلك ( س ١٥٦ ) الأضراس في النجم بد  
تخلّب لم يكمل ، ومنها مدة القبيل واقباده لتيريه ، فهو مما يكسر سورة العصية ، ومنها للثارم  
والضرائب ، وهي ضم تأييد النفس ، فإن قبته فهو دليل على ضعف العصية .

وما دامت العصية في أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانتهاه في الترف فلا بد من  
عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصية فيها أو يغي سائر مشائرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استغرت الدولة ، واستقلت لها الأمانة  
واستغرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، وورس في نفوس الناس دين الاعتماد لم ،  
فقد تسخى الدولة من العصية ، وهنا تظهر الدولة بالوالب الناضجين في ظل السيرة ==

يختلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر عظيم بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ونخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما حدثت مصيبة الرب لهدد للمصم ، واستظفروا بالموالى من الترك والرب والديلم وغيرهم . ولئن فبالصية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وحأن كل أمر تحمل عليه الكفاية ، من غير عصية لا تم ، والأنبيا مع أنهم مؤيدون بالموارق لا بد لهم من الصية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصيتها ، لأن الدين يفضى على التنازل والتعاضد ويوحد الوجهة .

الأسس للنظرية الدولة : ولما نرى مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى العنصرية الدولة ؟ ويقول فون كريبر إن ابن خلدون يجعل القوى الأدبية في الدولة شأناً لا يقل عن القوى للمادية ؟ والقوى الأدبية من : الصية والدين ، فالصية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تهرز قوة الدولة وبقاءها ؟ وفي الصية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات الصية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأمواء ، ولأن كل عصية تكون منته لأصحابها ، والغالب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنازل والخلاف ( ص ١٧٢ ) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها غلب الخلاف ، فالقوة العامة الاستيلاء الطبيعية للملك أسلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد القصور ويغضى على التعاضد بين السبيلات .

ولستطيع أن نلقى نظرة إيجابية على منسوب ابن خلدون فنلاحظ للاطلاع الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريبر :

تلتأ الجماعة بمناقع مرمزة الاجتماع التي لطر عليها ~~الاجتماع~~ ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنحدر هجيرة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنتقل القبيلة من حياة الغنم إلى حياة الإغارة ، أي تنقل مدينة ؟ ثم تأخذ بالترف الذي يصبب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضد ما حتى يفتنها . بالحضارة نهاية تعاود للندية . والملك وما يصحبه من أفراد بالجد والجدح ==



== لاؤف للتفكير ، وما ينهى إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات لذلك ، مما تنزع إليه طامع البهر ، ولما يحصل فيه من ركون النفس إلى القعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة العمومات ، وذمها بخلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يرض من مزم الفولة حتى يأتي حسب فن فيستولى عليها ؛ فالمضارة غاية السران ، وهي مؤدبة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدوداً لا تصدأ ، إلا لما مرض كفة الطالب والهالجم ؛ ولما كان محدود لا يتجاوز . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وآثر حياة البداوة في غموسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس وغموسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ ولم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على صسرة الحديث .

## ٢ - العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

### ١ - المرقف السياسي ، اليهود :

الفنية للمنتصر ؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصراني والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصراني جمالاً غايات العبري ؛ وكَم من فارس نصراني قضى « أيام المباداة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن القانعين إلى جانب تأثرهم بالظواهر المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ ملُ العرب عربواً خلاصة في نظر كثير من المتعشقين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتقوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُمثلة في شخص ابن ميمون ( ١١٣٥ - ١٢٠٤ م ) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يحمل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يؤخذ من الكتاب للنزول .

وأخذ اليهود يحظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتصوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الخطوة عندهم ولكن

مكاثم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة للتصويون يطاردونهم ، قروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

## ٢ - بارممو ولطيرة :

التقى العالم النصراني بالنالم الإسلامي في قطنين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشخف في قصر الإمبراطور فريديك الثاني (Friedrich II) ، في بارمو ، وبذلك جُلت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس تَرجَحاتٍ لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبة عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرة هذه المكتبة ، من حيث هي مركز الثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود - وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يسألون جباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalpinus ( النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ) ، وجيرارد الكريمنوني Gerard von Cremona ( ١١١٤ - ١١٨٧ م ) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche ( بين ١٢٤٠ - ١٢٤٦ م ) . ولم نعلمنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نصير ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بهم دقيق لما يُترجم ، وصوّروا على من لا يعرف اللغة العربية أن يتخلّب على مادون فهمها من صوابات ؛ فقد احتفظ للترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدلت كالسوخ . كما أنهم حوّروا أسماء الأعلام إلى حدّ يتسرّ معه ترونها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فُتحت عليهم أقلّ من ذلك .

وكانت حركة للترجمين تسير في الجملة إلى جانب حماية الموارث النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في الشرق والغرب (انظر ٦ ف ١ ق ٧) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ اللطيق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأسر يؤثرون شقاً أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عدهم طبيباً ومعتزلاً ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقدّيرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقي أترا وأحوم مدة .

## (ق)

قايوس بن وشيكير (شمس لدل) :

٣٠٤ ، ٢٩٥

قاس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن علي (أبو عبد) : انظر الحريري

القاهرة : ١١ ، ٣٠٩

قصالان : ١٧٨

القدرية : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

الفراسطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ،

١٦٩ ، ١٦١

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

التزويج : ٣٦٠

تسلط بن لوقا : ٣٧ ، ٣٩

القططانية : ٧ ، ٩ ، ٢٦

للمسرين : ٢١

## (ك)

كارادقو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ — ٢٣٣ ، ٢٣٤

٢٥٤

كارطان : ١٨٢

كانت : انظر كنت

كبلر : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ،

١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤

كريم : انظر قون كريم

كسري أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاباذي : انظر عبد بن اسحق

كلوبقرة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ٤١١

الكندي (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ،

٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٤١ —

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

## (ف)

الغاريي أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢ —

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ ،

٢٧٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٨ ،

٣٣٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ،

٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ،

٣٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠

الغاطليون : ١١

غان فلوون : ١

الفتح بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨

الغفر الرازي : ٩١

الغردوسي : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

غرفوريوس : ٢٥٠ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦ ،

٣٨٧

غريديك الثاني : ٤٠٠ ، ٤١٧

الغزاري : ١٧

الغزنكان : ٤٧٠ ، ٤٢١

الفضل بن الجباب الجلسي (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

قوجيل : ١٨٨

قووطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

قورس : ٢١٢

قون فيزهدوك : ٤٠١

قون كرمير (القردي) : ٧ ، ١٣٣ ،

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠١ ، ٤١٠ ،

٤١٤

قيتاو : ٣١١

قيتاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

الحاسي : انظر المارث بن أسد  
 محمد بن علي عليه وسلم : ٤٨ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ١٠٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ، ٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري  
 محمد بن أحمد بن يوسف ( أبو عبد الله ) :  
 انظر الخوارزمي  
 محمد بن أحمد التبرجودي : ١٦١  
 محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي ( أبو بكر ) :  
 ١٢٦

محمد بن تومرت : ٣٧٥  
 محمد بن الحسن : انظر ابن الميم  
 محمد بن الحسين : ١٥٧  
 محمد بن الحنفية : ٦  
 محمد بن زكريا ( أبو بكر ) : انظر الرازي  
 الطيب

محمد بن سالم ( أبو عبد الله ) : ٣١٩  
 محمد بن طاهر بن جوام ( أبو سليمان ) :  
 انظر السجستاني  
 محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلق : انظر  
 العارابي

محمد بن محمد بن محمد النزال : انظر النزال  
 محمد بن مصعب البستي : انظر القدسي  
 ( أبو سليمان )

محمد بن المذيل : انظر الملاط  
 محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن أبيجة  
 محمد بن عبد الله غنان : ٤٠١ ، ٤٠٦  
 محمد بن عبد ( الشيخ ) : ٩٥  
 محمد بن متولى : ١٧٦

محمد بن مصطفى حلي : ١٢٥ ، ٧٤٦  
 محمود بن سبكتكين الفزنوي ( السلطان ) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٢٦ ، ٤١٨  
 الكوفة : ٧ - ٩ ، ٥٤ ، ٥٥  
 كوت : ٤١١  
 كيسان : ( مولى على رضى الله عنه ) : ٦  
 الكيسانية : ٦

## ( ل )

الاماس : ٤  
 الغبيون : ٤  
 لبنان الحسكي : ١٣ ، ٤٣  
 لوثر : ١٦٠  
 لويس شيخو اليسوعي : ٣٩ ، ٢٧٣  
 لينتز : ١٥٠ ، ٢٧٤ ، ٢٥٧  
 لينينج : ٣٨٨

## ( م )

ماسيليون ( لويس ) : ١٧٩ ، ٣١٩  
 ماك كارتى : ١١٦  
 ماك دودال : ٨٠ ، ٤٤٩ ، ١٠٤ ، ١١٩  
 مالبرانش : ١١٧  
 مالك ( الإمام ) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢  
 المأمون ( الخليفة ) : ٩٠ ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٣١

ماغريد ( ابن فرديك الثاني ) : ١١٧  
 ماني : ١٥٠ ، ٣٠٦  
 مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٧ ، ٣٢٤  
 ميمبر بن فاك ( أبو الوفاء ) : ٣١٤  
 مقر ( آدم ) : ٦ ، ١٣٨  
 المنلى : ١٣٧

المركل ( الخليفة ) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧  
 مقر بن يونس الهادي ( أبو بكر ) : ٣٧ ، ١٩٨ ، ٥٥٨

المنجسة : انظر للشبهة  
 المنجوس : ١٠١



